efendisiz
AYLIK POLİTİK DERGİ
SAYI 5
HAZİRAN'89
KDV DAHİL 1000 TL

FRANSIZ DEVRİMİ'NİN TOPLUMSAL KARAKTERİ

1789-1989 bu iki tarihin yazılımlarındaki benzeşiklerden hareketle birçok matematiksel kafa birdenbire içinde bulunduğumuz 1989 yılının Fransız Devriminin 200. yıldönümü olduğunu keşfediverdi.

Ocak ayının başlarından beri magazin basında dahil olmak üzere bu gerçek, devrimin ilginç değerlendirmeleriyle birlikte sık sık dile getirildi. Bugün başta Fransa olmak üzere dünyanın birçok ülkesi, devrimin 200. yıldönümünde yapılacak olan kutlama törenlerine hazırlanıyor. Kendilerini Fransız Devrimi "tarihi" dolayımıyla politik olarak doğrulamak isteyen siyasi çevrelerin de bu duruma kayıtsız kaldıklarını söylemek pek doğru olmayacak. Nitekim Temmuz ayı yaklaştıkça bir çok politik grup Fransız Devriminin daha çok sözünü eder oldu.

Kutlama hazırlıklarının bu patırtısı arasında bir çok insan için hala karanlıkta kalan noktalar var. Kutlama ama neyin kutlaması? Bu soru bugün kutlama hazırlıkları içersinde koşuşturanlar için bile açık değil. "Sıradan" diye tabir edilenler için bu sorunun pek bir anlamı yok. Onları ilgilendiren sadece kutlama törenlerinin beraberinde gelecek olan eğlence ve şenlik. Resmi sözcüler için ise durum sadece kendi varoluşlarını meşrulaştırma anlamını taşıyor. Bazı politik çevreler için ise kendi zihniyetlerini doğruladığı iddiası ile öne sürdükleri kazanımlar ön planda.

Liberterlere gelince, eğer kutlamalardan amaç, modern tahakkümün cisimleşmesinden başka bir şey ifade etmeyen kazanımların kutlamalara şimdiden bütün kutlamalarda en kötü dileklerimizi sunarız. Yok eğer kutlanan kazanım olarak öne sürülen tahakküm değerleri değil de Fransız Devrimi'nin kendi gerçeği ise; (biraz Nietsche'vari bir deyim olacak ama) bilin ki Fransız Devrimi çoktan öldü.

"Tarih bir yanıyla da bizim ona atfettiklerimizdir." Ali KÜREK "Önyargımız Özgürlük" adlı broşürde tarih konusundaki yaklaşımını böyle koyuyordu. Gerçekten de tarih, kendini yorumlayanın önyargılarından, özlemlerinden bağımsız olarak düşünülemez. İster istemez nesnellik ölçütlerini dışlayan öznel değer yargılarına göre şekillenir.

Büyük Fransız Devrimi üzerine onca farklı şeyin söylendiği bir dünyada, bir yönüyle de Fransız Devriminin liberter bir değerlendirmesi anlamına gelecek olan böyle bir çalışmaya girişmeden önce, tarih konusundaki bu yaklaşımı vurgulamayı bir gereklilik olarak gördüm. Çünkü bu konuda yazacağım her şey doğal olarak kendi politik önyargılarımın izlerini taşıyacaktır.

Aslında burda yapmak istediğim, ne Fransız Devriminin tarihini liberter bir perspektifle yeni baştan yazmak, ne de devrimin farklı politik yaklaşımlarca biçimlendirilen "tarih"ini eleştirmektir. Amacım he-

---

men hemen bütün politik yaklaşımların, resmi tarihçilerin Fransız Devrimine atfettikleri "kazanımları" ve "değerleri" sorgulamanın yanı sıra Fransız Devriminin liberter devrim ve toplum tasarımı açısından önem teşkil eden noktalarını belirtmekten öteye gitmeyecektir.

- TARIHÇE -

Konuyu bu boyutlarıyla ele almadan önce, devrim dönemine ilişkin kısa bir tarihçe vermenin, daha sonraki yaklaşımlarımı temellendirmesi için yararlı olacağı kanaatindeyim.

Dünyanın bir çok yerinde olduğu gibi, Fransa'da da toplumsal mücadele yalnızca 18. yy.'la sınırlandırılabilecek bir olay değildir. Tarihin her döneminde, tahakküm olgusunun bulunduğu her yerde, özgürlük mücadelesi de kaçınılmaz olarak toplumsal yaşamın bir parçası durumuna gelmiştir. Fransa özelinde bu mücadele geleneğinin, bütün batı Avrupa ülkelerinde olduğu gibi özellikle Ortaçağ diye adlandırılan dönemde yoğunlaştığı görülür. Bütün bir ortaçağ boyunca dini rasyonaliteye ve yerel aristokrasiye karşı özgürlük ve başkaldırı bayrağını açanlar, merkezi krallıkların ortaya çıkmaya başladığı dönemlerde mücadelelerini tahakkümün bu yeni biçimine karşı yöneltmişlerdir.

Ortaçağda özgürlük mücadelesinin bir ürünü olarak ortaya çıkan kır komünleri anlayışı giderek kentlerdeki özgürlük mücadelelerine de yön verdi. İnsanların, kendi yaşamlarını kendilerinin belirlemek istemesinin doğurduğu bir mücadelenin sonucu olan komün geleneği, tahakküme karşı girişilen mücadelenin boyutlanması ve farklı toplumsal yapıların giriştikleri mücadelede giderek dayanışma içerisine girmesiyle federalizm anlayışını ortaya çıkardı. Kısacası 1789 Fransa'sında, özgürlük mücadelesi, komün ve federalizm geleneği, Fransız halkının kültürel bir mirasıydı. Yüzyılların mücadelesi bu zeminde kesintisiz olarak sürmekteydi. Nitekim Kral XVI. Louise'in isteği üzerine Şubat 1787'de Charles Alexandre de Calonne adlı bir aristokratın başkanlığında toplanan İleri Gelenler Meclisinin vergi yükümlülüklerini artırmaya yönelik çalışmaları, mücadelenin ivmesini daha da hızlandırdı. Hemen hemen bütün Fransa'da köylü isyanları büyük boyutlara ulaştı. Kentlerde ise ticaret ve zanaatkarlıkla uğraşan küçük-üreticilerin yanı sıra, tahükkümün fiziki ve manevi baskısını her geçen gün biraz daha üzerlerinde hisseden halk yığınları mücadeleye destek oldular. Bütün bu hareketlerden korkuya kapılan aristokratlardan ve ruhban sınıfından oluşan İleri Gelenler Meclisi yeni vergi yasasını onaylamayı reddederek tats-Généraux'un toplanmasını istedi. Yasama yetkisi olmayan, danışma kurulu niteliğindeki bu meclis, aristokratların, ruhbanların ve halk katmanlarının (tiérs ètat) bütün eyaletlerden gelen temsilcilerinden oluşuyordu. Fransa tarihinde sadece bir kaç kez toplanmış olan bu meclis, aristokratların 1614 yılında merkezileşmeye karşı giriştiği Fronde ayaklanmasından sonra hiç toplanmamıştı. Bu nedenle İleri Gelenler Meclisinin toplanma önerisi toplumun değişik kesimlerince ilgiyle karşılandı. Fakat İGM'nin çağrısına rağmen Kral XVI. Louise'nin yeni vergi yasalarını uygulamaya kalkışması, egemen sınıflar arasında tepkiyle karşılandı. Bunun üzerine Kral XVI. Louise 5 Mayıs 1789'da Etats-Généraux'un toplanacağını açıkladı. Toplantıya aristokratlardan 300, ruhban sınıfından 300, tiers-etat denilen halk kesiminden ise 600 üye katılacaktı. Temsilciler, eyaletlerde kendilerine ait seçim bölgelerinde yapılan 2 veya 3 dereceli seçimler sonucu belirlendi. Bu arada Paris dışındaki bölgelerde, (Özellikle kırsal kesimde) mücadele olanca hızıyla sürerken Paris halkı tiers-etat meclisine en çok temsilci göndermiş olmanın da etkisiyle siyasal gelişmeleri pür dikkat izliyordu. Kendi temsilcileri olduğuna inandığı tiers-etat üyelerinin hamisi kesilmişti. Paris halkının bu dikkatinin beraberinde gelen eylemsizlik, egemen güçlerce "fırtınadan önceki sessizlik" diye adlandırılıyordu. Ve nihayet 5 Mayıs 1789'da Versailles'de toplanan Etats-Généraux, daha ilk toplantıda oylamanın üye sayısına göre mi yoksa etat (sınıf, zümre) esasına göre mi yapılması gerektiği konusunda anlaşmazlığa düştü. Yöntem üzerine çıkan bu tartışmalar sırasında, tiers-etat temsilcileri, bazı küçük rütbeli papazların desteğini de almayı başardı. Halkın desteğine güvenen tiers-etat 17 Haziran'da kendini "**Ulusal Meclis**" ilan etti. 20 Haziran'da ise Jeu de Pome salonunu işgal ederek "**Kurucu Meclis**" adını alarak ve yeni bir anayasa hazırlanana kadar dağılmayacaklarını bildirdiler. Tiérs ètat temsilcilerinin idealize ettikleri anayasa, İngiltere örneğine benzeyen meşruti bir krallıktan yanaydı. Halkın coşkusu olağanüstü artmıştı. Artık saldırılar sadece kırsal kesimde değil, Paris'te de aristokrasi'yi rahatsız eden boyutlara ulaşmıştı. XVI. Louise istemeyerek de olsa duruma boyun eğmiş gözüktü. Bir yandan aristokratlara ve ruhbanlara Kurucu Meclise katılmaları çağrısında bulunurken, diğer yandan büyük bir askeri garnizonu Paris'te topladı. Bu durumun kırsal kesimdeki halk üzerindeki etkisi büyük oldu. Askeri birliklerin, Paris halkının kendi temsilcileri gözüyle baktığı Kurucu Meclisi sarmaları üzerine, Paris halkı ayaklandı. 14 Temmuz günü, monarşinin ve tahakkümün simgesi gözüyle baktıkları Bastil'i ele geçirdiler. Halk bir kez ayaklanmıştı. Başlangıçta kimse sonuçta bir devrim beklemiyordu ama ayaklanma kısa sürede **kendiliğinden** bir devrim hareketine dönüştü. Paris'teki olaylara koşut olarak, kırsal kesimde ve diğer kentlerde aristokrasiye ve ruhbanlara karşı girişilen şiddet eylemleri doruğa ulaştı. Kısa zamanda bütün Fransa halk güçlerinin eline geçti.

Ele geçirilen her yerde, halk, aile ve akrabalık ilişkileri ya da yerel iletişim olanaklarına göre konumlanan komün geleneği doğrultusunda kendi öz-örgütlerini yarattı. Daniel GUERIN'in verdiği rakamlara göre, başta Paris Komünü olmak üzere 44.000 yerel komün bulunmaktadır. Non-hiyerarşik bir işleyişe sahip olan bir fedaralizm anlayışıyla bütünleşen bu 44.000 komün aynı zamanda bugün toplumsal bir devrimin merkezi bir yönetim olmadan yeni bir toplumsal ilişkiler ağı yaratamayacağı iddiasına daha o günden verilmiş en iyi cevaptı.

Benim burada kısaca özetlemeye çalıştığım olaylar zinciri, Fransız Devrimine ilişkin herhangi bir kaynakta rastlanabilecek türden bilgilerdir. Ne "resmi tarihçiler" ne de farklı politik eğilimler bu gerçeği yadsımıyor. Ne var ki bütün bu olup bitenlere politik bir anlam kazandırılmaya çallışıldığında işler birden sarpa sarıyor. Önyargılar işin içine karışıyor, kendini Fransız Devrimi dolayımıyla politik olarak doğrulama ihtiyaçları başgösteriyor. Sonuçta herkes kendine göre Fransız Devrimini yorumlamaya kalkıyor; tarihe ilgi duyan insanlar binbir türlü Fransız Devrimi Tarihi" ile yüzyüze kalıyorlar.

Fransız Devriminin Farklı Yorumlarına İlişkin Birkaç Söz

Neler söylenmiyor ki Fransız Devrimi hakkında? Onun burjuva bir devrim olduğundan tutun da, özgürlüğün, eşitliğin, demokrasinin anası olmasına kadar neler var neler bu yorumlarda. Bütün söylenenlere tek tek cevap vermek, böylesi bir dergi yazısında elbette olası değil. Ancak Fransız Devrimi'nin bu resmi yorumlarından bazılarına cevap vermeyi, Fransız Devrimi'ne atfedilen "değerleri" sorgulamayı, liberter düşüncenin önünde bir engel teşkil eden bazı önyargıları yıkmak için gerekli görüyorum.

Bu iddialardan en yaygın olanı Büyük Fransız Devrimin'nin "**burjuva bir devrim**" olduğu yolundaki iddiadır. Fransız Devrimi'nin **toplumsal bir devrim** olduğu gerçeği bir yana, devrimin sonuçları açısından bir burjuva devrim olup olmadığı yolunda akıl yürütmek, burjuva temelindeki anlam kargaşalığından dolayı olanaksızlaşmakta-

dır. Marksizmin etkisiyle bugün burjuvazi terimi, üretim araçlarının özel mülkiyetini elinde bulunduran artık-ürün sömürüsünden yararlanarak sermayesinin yeniden üretimini sağlayan sosyo-ekonomik bir sınıfı tanımlamak için kullanılır. Oysa, burjuvazi terimini bu şekilde tanımlamak bir anlamda onun muhtevasını daralttığı için kavram bulanıklaşmakta, anlam kargaşasına yol açmaktadır. Örneğin terimin bu şekilde tanımlanması, bize, ayda 15-20 milyon aylıkla görev yapan bir genel müdürün, ya da bir teknokratın sosyo-ekonomik konumunu açıklamaz. Alışılageldiği tanımıyla bu kişi, üretim araçlarına sahip değildir, doğrudan bir artık-ürün sömürüsü onun varoluşunu anlamlandırmaz ya da sermayesi olmadığı için, sermayesini yeniden üretmek durumunda değildir. Ama üretim sürecinde "klasik" tanımıyla burjuva olarak tanımlayamadığımız bu kişi, sosyal yaşamdaki yeri ile herhangi bir burjuvadan farksızdır. O, toplumdaki yeri ve kültürel yaşamıyla bir burjuvadır ama alışılageldiği sosyo-ekonomik tanımıyla bir burjuva değildir. Yine yıllık geliri birkaç milyarı bulan "sanatçı"ların ya da üretim dışı gelirleriyle, bir burjuva yaşantısı süren kişilerin varlığı, burjuva teriminin alışılageldiği anlamda, gönül rahatlığı ile kullanılmasını güçleştirmektedir. Günümüzdeki bu anlam kargaşasının 1789 Fransasında olmadığını öne sürmek hiç te gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır.

Fransızca "bourg" (kasaba, kenti) sözcüğünden türeyen burjuva terimi, uzun bir dönem, Avrupada ortaçağın sonlarına doğru ortaya çıkan kentlerde, küçük üretimle ve zenaatla geçinen tarım dışı bağımsız kesimleri adlandırmakta kullanılmıştır. Özellikle 12. yüzyıldan sonra, büyük toprak sahiplerinin, kilisenin ve ilerki dönemlerde de mutlak monarşinin ekonomik ve hukuki denetimi dışına çıkmaya girişen bu kentlerde yaşayanlar, uğraşları ve statüleri ne olursa olsun, aristokratlarca, ya da diğer köylülerce "burger" ya da "burjuva" olarak adlandırılmaktadır. "Kentli olmak özgür olmak demektir" deyişi bu döneme özgüdür. (1)

Sonraki dönemlerde burjuva terimi, kent kökenli olup, tarım dışı uğraşları olan tüccar ve zanaatkarları niteleyen bir sıfat oldu. 1789'dan sonra varlıklı ticaret kesiminin kârlı bulduğu tarımsal alanları satın alması sonucu, üretimin niteliği ve üretim süreci eskiye oranla hiçbir değişiklikliğe uğramamış olsa bile, bu kesimler yalnızca "kentli" olmalarından dolayı toprak burjuvazisi olarak adlandırıldı.

Görüldüğü gibi kentli olmak bile 1789 Fransa'sında başlıbaşına **burjuva** ollmak anlamına gelebiliyordu. O halde bildiğimiz anlamıyla (sosyo-ekonomik tanımıyla) burjuvazinin Fransız Devrimi'nde yeri neydi?

Fransız Devrimi'nde Burjuvazinin Yeri

Toplumsal bir devrimi betimleyen ve ona anlam veren şey, devrim öncesi toplumsal konjonktürde ezen-ezilen, sömürensömürülen, yöneten-yönetilen gibi farklı kesimlerin karşı karşıya bulunuyor olmasıdır. Bu anlamda toplumsal bir devrim hareketi, ezilenlerin, sömürülenlerin ve tüm yönetilenlerin mevcut statükoya dur demek için alışılagelmiş durağanlıktan sıyrılarak kendilerini tarihin öznesi durumuna dönüştürmelidir. Bu nedenle bir devrim hareketinin niteliğini tayin etmek demek, bir anlamıyla da ezen-ezilen, sömüren-sömürülen, yöneten-yönetilen diye tanımlayabileceğimiz biribirine karşıt güçlerin mevcut statükoda ve devrim hareketindeki konumlanışını tayin etmek anlamına gelir.

Bugün Fransız Devriminin bir burjuva devrimi olduğunu öne sürenler, burjuva teriminin etimolojik ve kültürel tanımından çok, sosyo-ekonomik bir sınıf tanımıyla ele almaktadırlar. Böylece "toplumsall üretim tarzlarının birbirini nicel birikimler yoluyla nitel sıçramalar göstererek zorunlu izlemesi" yolundaki SosyalDarvinci anlayışlarına bir zemin teşkil etmek istemektedirler. Sosyo-ekonomik bir sınıf olarak burjuvazinin devrimin önderliğini ele geçirdiğini öne sürmektedirler. Bunun ne derece gerçekçi bir yaklaşım olduğunu, Fransız Devrimi sırasındaki toplumsal konjonktüre baktığımızda anlayabiliriz.

Herşeyden önce devrimin kime karşı yapıldığını bilmek, egemen sınıfları tanımlamak anlamına gelecektir. Dönemi anlatan herhangi bir belge, devrimin başlıca hedeflerinin monarşiyi temsil eden kral ve kraliyet ailesi, ruhban sınıfı ve aristokrasi olduğuna delil olabilir. Ancak bu katmanların homojen bir sosyo-ekonomik sınıf karakteri gösterdiklerini söylemek hiç te o kadar kolay değill: Kraliyet ailesiyle aristokrasi arasındaki kan bağları, yine, papalığın etki alanından bir ölçüde de olsa azade olan Kralın, Katolik Kilisesinin üst yönetimine saray çevresinden atadığı kişiler, ilk bakışta bize bir içiçelik izlenimi verse de, aristokrat diye adlandırılan soylular sınıfının daha yakından incelenmesi kazın ayağının hiç te öyle olmadığını gösterir.

17. yüzyıldan itibaren, özellikle ticaretle uğraşan büyük bir kesiminde, "soylu"larla hiçbir kan bağı olmamasına rağmen, gerek ünvan gerekse makam satın alarak aristokrat sınıfına dahil olduğu görülür. 17. yüzyılda kan bağından dolayı "soylu" kabul edilen aristokratlar "Noblesse de pe" olarak adlandırılırken, ünvan ve makam satın alarak "soylu" olan aristokratlar "Noblesse de Robe" olarak adlandırılır. Ancak bu ayrım hiç te sanılacağı gibi sosyal bir statü farkını belirtmez. Tersine zaman zaman "Noblesse de Robe" olarak adlandırılan "burjuva kökenli" aristokratların diğerlerine oranla daha fazla devlet işlerinde söz sahibi olduğu görülür.

"Çocukluğunda belleğinde yer etmiş olan Fronde ayaklanması nedeniyle, krallığı sırasında **meclislerin** kapılarını Fransız soylularına kapatacak kadar ileri giden XIV. Louise devlet işlerini "alçak" burjuvalarla yürütmeye başladı"(2)

Görüldüğü gib Fransız Devrimi sırasında, bugün kullanıldığı anlamıyla "sosyo-ekonomik bir sınıf olan burjuvazi", Fransada zaten egemen sınıfın bir parçası durumundaydı. Önüne ülküsel hiç bir erek koymayan her burjuva, yeterli maddi güce ulaştığı anda ünvan satın alarak egemen sınıfa dahil olabiliyordu. Bu durum ister istemez toplumsal bir devrim karakteri gösteren Fransız Devriminin burjuva bir devrim olduğu yolundaki savı dıştalar: Hiç bir zaman egemenler kendilerine karşı bir devrim hareketine girişecek kadar budala değildir. Asıl budalalık bunun böyle olabileceğini düşünmektir.

Fransız Devriminde burjuvazinin konumunu, kendini "özgürlükçü sosyalist"olarak tanımlayan ancak marksizmle bağlarını koparmamış olan Daniel GUERIN şöyle dile getirmektedir.

"Genellikle unutulma eğilimi gösterilen bir husus, 1789'un hemen öncesinde burjuvazinin ancak çok kısmı olarak ezilen bir ınıf olduğudur. Bu sınıf önemli bir ekonomik gücü zaten elinde utuyordu. Ayrıca feodal şölenin kırıntılarını toplamasına izin erilmişti; pek çok burjuva, soyluluk ünvanları satın almıştı ve eodal mülklerden gelir elde ediyordu. Kısaca, burjuvazi, çalışan ınıfların sömürülmelerinden sağlanan kârları, aristokrasi, ilise ve mutlak monarşiyle birlikte paylaşıyordu." (3)

ütün marksistler gibi Daniel GUERIN de tarihe sınıf mantığından bakmaktadır. Ama bu onun yine de burjuvazinin egemen sınıfın bir parçası olduğu gerçeğinden kopmasına neden olmamıştır. Eh!... ne diyelim darısı bizim marksistlerimizin başına!

Tires-Etat, Burjuvazi ve Devrimdeki Rolleri

Bu noktada akla bir çok tarihçinin (Daniel Guerin de dahil) soylular ve ruhban sınıfı dışında kalan halk kesimi yani tiersetat içersinde burjuvazinin de varolduğu yolundaki saptamaları gelebilir. Gerçekten de bütün bütüne tiérs-ètat içersinde burjuvazinin bulunmadığını iddia etmek gerçeklikten tamamen uzaklaşmak olur. Ancak bu nok-

tada daha önce belirttiğim gibi 1789 Fransasındaki burjuva kavramının içeriğini gözden uzak tutmamak gerekir. Bazılarının devrimin liderleri diye tanımladığı ne Marat, ne Robespierre, ne Danton ne Saint Just, ne diğerleri sosyoekonomik anlamıyla "burjuva" değildirler. Gerçi birçoğu hali vakti yerinde, mülk sahibi ailelerden geliyordu ama hiçbiri bugün bilinen anlamıyla sermayedar değillerdi. Bir kentli olarak, kültürel ve ideolojik kimlikleriyle "burjuva aydını"ydılar, o kadar. Bir çoğu, çok sonraları devrimle beraber aristokratlara, kiliseye ve Kraliyete ait mülklere el koyup servet sahibi olarak, burjuva teriminin sosyo-ekonomik tanımına yakın bir kimliğe bürünmüşlerse de, onları politika sahnesine iten bugünkü anlamıyla burjuva çıkarlar değildi. Bu kişiler kültürel olarak aristokrasiyle aynı (yada benzer) yaşam standartlarına sahip olmakla birlikte "aydınlanma çağı düşüncesi"nin etkisinde kalan, tahakkümün daha rasyonel biçimleri üzerine kafa yoran, idealist tahakkümcü bireylerdi. Onları Fransız Devriminin popüler simalarından biri yapan şey, monarşi yıllarında tüm baskı ve engellemelere rağmen halk arasında konuşmalar yaparak ya da farklı düzeyde politik faaliyet göstererek sivrilmeleriydi. Yaptıkları halk adına", "halk için" yeni tahakküm zihniyetleri üretmekten öte bir şey de değildi. Kaldı ki Fransız Devriminin başlangıcında bu kişiler devrim yapmak persfektifinden bile uzaktırlar. Kurucu Mecliste yer alan bu kişilerin tüm derdi İngiltere'de olduğu gibi meşruti bir anayasanın hazırlanmasıydı, ne aristokrasiyi yok etmek, ne ruhbanları ortadan kaldırmak ne de mülksüzleştirme gibi bir persfektifleri vardı. Hiç beklemedikleri anda birden bire devrimle kuşatılmış olduklarının farkına vardılar ve her tahakkümcü zihniyet gibi devrim sürecine müdahale ederek olaylara kendi persfektifleri açısından yön vermeye çalıştılar. Devrimin gerçek sahibi halk ise bu durumu kabul etmeye çoktan hazırdı. Güçlü bir anti-tahakkümcü özgürlükçü bir persfektiften yoksun olan halk yeterince uzak görüşlü değildi. Tabii bu arada mücadele komün ve federalizm geleneğine rağmen halkın kendini ifade etmekte yetersiz kaldığını ve monarşi yıllarında halk adamları kimliği ile ortaya çıkan meclis üyelerinin kendilerini temsill etmelerinin yarattığı alışkanlığı da hesaba katmak gerekir. Nitekim bu düşünüş tarzı halka, Meclis üyelerinin kendi temsilcileri olduğu yanılsamasına götürdü.

Bu durumun yarattığı sonuçları ALİ KÜREK "Önyargımız Özgürlük" adlı broşürde şöyle açıklıyordu.

"Cılız kalıyordu federalizm, çünkü bir yandan federe olmayı önerirken, diğer yandan "Fransız" olmaktan dem vuruyor, bir yandan ademi-merkeziyetçi bir yapıya giderken öte yandan da büyük pazarlar, merkezi düzenek, ulusal gümrük vb.lerini gereksinen üretimin kapitalist tarzına saldırmıyordu. Herhangi bir mülksüzleştirme persfektifinde sahip değildi ve bu durum kendi politik önerisiyle açıkça çelişiyordu." (4)

"Federalizm savunurlarının kafasını karıştıran en önemli etkenlerden biri monarşiye karşı muhalefetin bir ilerleme çizgisi içindeymiş gibi algılanmasıydı. Onlara göre bu tek bir çizgiydi ama içinde daha geride ve daha ileride olanlar vardı. Jirondenler geride, Jakobenler ortalarda, Hebertist kanat (henüz ortada da yoktu) biraz ileride, federalistler en ileride. Muhalefeti bir düşünce çizgisi iinde görmek ve bu düşünce çizgisinin aydınlanma geleneğinin sürdürücüsü olması, federalistlerin tarihlerinin bol bol örneğini sunduğu mülksüzleştirme hareketlerini akıllarına bile getirmemeleriyle sonuçlandı." (5)

Daniel Guerin'de bütün bütüne politik ön yargılardan kopmuş olmamakla birlikte bu durumu sonuçları açısından benzer şekilde açıklıyor:

" .. Meclis, halkın kafasında, daha düne kadar zümreler (etats) ve eyaletler halinde parçalanmış bir ulusun birlik simgesi olarak yer etti ve saygı gördü. Parlamento, burjuvazinin çıkarlarına tercüman olup, halkın çıkarlarına ters tutum alana kadar halk ona karşı çıkmadı ya da onun yerine bizzat kendinden kaynaklanan daha doğrudan bir iktidar biçimi koymaya girişmedi. Ancak bu noktadan sonradır ki kendi delegelerini sindirmek için halkın egemenliği ilkesine başvurdu ve egemenliği bizzat kullanmaya girişti" (6)

Fransız Devrimine, kendi politik önyargılarını doğrulama ihtiyacı ile atfedilen değerlerden biri de, Convention'un devrimin gerçek önderi olma iddiasının yanısıra özgürlük kavramının yaratıcısı olduğu iddiasıdır. Bu yaklaşıma göre özgürlük düşüncesi Fransız Devrimiyle başlar ve toplumsal evrim süreci içersinde olumlanacak bir yeri vardır. Oysa Kara'da Osman KONUR'un da belirtiği gibi özgürlük kavramına en eski toplumlarda bile rastlıyoruz. Osman KONUR "Amargi ya da Özgürlük" adlı yazısında bu kavramın kullanılışına ilk kez Sümerlerde rastlanıldığını belirtiyor. (7). Gerçek şu ki özgürlük kavramı, tahakküm kavramıyla eşsüremli bir kavram. Tahakküm olgusunun bulunduğu hiçbir yerde özgürlükten söz edilemez. Bu anlamda tahakküm toplamlarının tarihi aynı zamanda özgürlük savaşımlarının tarihidir de. Fransız Devrimine yol açan etkenlerin başında şüphesiz, insanların kendi yaşamlarını kendilerinin belirlemek istemeleri yani özgür olmak istemeleri gelir. Fransız Devrimine halk güçleri açısından ivme veren de bu düşüncedir. Ne var ki bunun böyle olması, devrimi kendi varlığı ile sabote eden Convention'un her şeyi olduğu gibi özgürlük kavramını da katlayarak yeni bir biçimde ortaya attığını kabul etmemiz anlamına gelmez.

Convention üyelerinin özgürlük tanımı, somut yaşayan ve bireylerin, tahakküm olgusu karşısında dille getirdikleri özgürlük istemi değil, aydınlanma geleneğine uygun olarak soyut bireyin yapabilme haklarıdır. Özgürlük kavramına ilişkin liberter görüşleri birçok kere yayınlarımız içerisinde ele aldık. Burada uzun uzun liberalizmin ortaya attığı özgürlük kavramı ile liberter özgürlük kavramının ayrımlarını anlatacak değilim. Ancak hiçbir zaman ve hiçbir koşul altında var oluşunu kabul edemeyeceğimiz liberalizmin tahakkümcü özgürlük yorumunun genel-geçer, değişmez özelliklerinin yol açtığı sorunları sıralayarak, bu anlayışın tahakkümün modern çağa ilişkin rasyonel tanımlamalarından biri olduğunu, Hulki ÇELEBİ'nin sözleriyle belirtmekle yetineceğim:

"Liberal özgürlük anlayışı

1) Modern devlet mekanizmesini öngürür;

2) Yönetilen/ezilen çoğunluğun siyasal toplumsal ve iktisadi erksizleştirilmesi esasına dayanır.

3) Modern devlet tahakkümünü, evrenselleştirir, meşrulaştırır ve kurar.

4) Ne denli soyut öncül ve yasalarda dile gelse de Yeni Avrupa'nın somut sosyal, siyasal, ekonomik yapılanmasından doğmuştur.

5) Toplumdan, tarihten yalıtılmış soyut bireyin hak ve ihtiyaçları üzerine temellenir, özgürlüğü bireysel bir bazda ele alır; bu da kapitalizmin "serbestçe yapan", "serbestçe geçen" burjuva bireyine gönderide bulunur.

6) Kapitalistin mülkiyet ve sömürü keyfiyetini meşrulaştırır.

7) Statükocudur, her siyasal edimi ancak yasalar sınırı dahilinde görür.

8) Statükoyu yıkmaya götüren her türlü özgürlük ve isyan ruhunu yok etme misyonuna sahiptir.

9) Kendisini devlet-dışı, özerk bir alana- sivil toplum alanına- yerleştirir. Devlet/toplum karşıtlığını öne sürerek devlete rağmen "özgürleştirme" misyonuna konar; yani devletin ulaşamayacağı bir özgürlük alanını, sivil toplum kurumlarının yaratacağını savunur.

10) "İlerleme" temasını kullanır.

11) Bütün bu nitelikleriyle KÖLELEŞTİRİCİDİR ve egemenin yasa-

dırı." (8)

Bazılarının burjuva demokrasisinin nimetleri olarak sunmaya çalıştıkları böylesi bir özgürlük anlayışının ürünüdür. Söylendiği şekilde burjuvazinin bugün kazanılmış haklardan bazılarına dokunamadığı doğrudur. Ama bu liberlizmin özgürlük anlayışının bir sonucu değildir.

"Eğer bugün erkekleri ve kadınları Paris caddelerinde halen Odessa'da olduğu gibi kırbaçlamıyorlarsa; hükümet buna kalkıştığı gün, halk görevlileri paramparça edeceği içindir. Eğer bir aristokrat, hizmetçisinin değnek vuruşlarıyla kendisine yol açtırmıyorsa, beyin bunu yapacak hizmetçisinin o anda vurulacağı içindir. Eğer sokaklarda ve kamuya açık yerlerde işçilerle kapitalistler arasında belirgin bir eşitlik mevcutsa, bu, işçilerin geçmişteki devrimler sayesinde, kapitalistlerin hakaretlerini kaldırmalarına izin vermeyen kişisel bir varlık hissi taşıdıkları içindir; bu haklar yasada gösterildiği için değil "(9) Farklı politik hareketlerin Fransız Devriminin aynı zamanda eşitliğin yaratıcısı olduğu yolundaki iddialarına ise hiç değinmeyeceğim. Çünkü dünyanın bir çok ülkesinde olduğu gibi eşitlik sadece yasalar önündeki eşitlikten, ya da bireysel edimlerie ifade bulan yapma-etme eşitliğinden ibarettir. Ama bu hiç bir şekilde, toplumsal yaşamı düzenleyen kuralları ya da norm ları belirlemede insanların eşit olduğu anlamına gelmez. Bir liberter olarak böyle bir eşitliği tanımadığım gibi, bu eşitlik anlayışının ürünü olan toplumsal kuralları ve normları da tanımıyorum.

Yine bir çok hareket Fransız Devriminin gerçek sahiplerinin Fransız halkı olduğunu yadsımakla kalmaz, devrimi, Kurucu Meclis üyelerinin iradi çabalarına bağladıkları yetmiyormuş gibi daha sonraları Convention'da ortaya çıkan farklı tahakkümcü rasyonaliteleri karşı karşıya koyarak, aralarından bir tercihte bulunur. Böylece tercihte bulunduğu akımı "devrimci" yöntemleri açısı ndan kutsayarak, kendi gelecek devrimlerinin rasyonel politikasını da önceden belirlemiş olur. İşte bu anlayışın ürünü olarak ortaya çıkan politik belirlemelerden biri de Convention içersindeki Jirondenleri ve Jakobenleri karşı karşıya getirme eğilimidir.

Birçok "resmi" tarihçiye ve "politik dehalara" göre, Jakobenler devrimin gerçek önderleri, eşitliğin ve özgürlüğün kurucusuyken, Jirondenler başlangıçta devrimden yanayken daha sonraları ekonomik kaygılar içersinde devrime, onun ilkelerine ihanet etmişlerdir. Oysa her iki kesimin de devrimle tanışıklığı, halk güçlerinin monarşiyi yerle bir ettiğği döneme rastlar. Kendilerinin devrim gibi bir perspektiften yoksun olmalarına rağmen, devrim olup bittikten sonra, sürece müdahale gereği duymuşlardır. Yine her iki kesimin de nihai olarak gerçek ifadesini "aydınlanma" ve "ilerleme" düşüncesinde bulan, aynı politik ve toplumsal hedeflilikleri vardır. Her iki kesim de özel mülkiyetin ateşli savunucusuydu, özel mülkiyetin dokunulmaz ve kutsal olduğuna inanıyorlardı.

"..Doğrudan demokrasiden, egemen halkın kamu hayatına silahlı müdahalesinden ve halk federalizminden her kesim de aynı korkuyu duyuyordu. Öte yandan parlamenter kurmaca (fiction), yasallık ve politik merkeziyetçiliğe eşit ölçüde hayranlık besliyorlardı. Her iki kesim de ekonomik liberalizmin kararlı izleyicileriydiler. Serbestliğin denetime kıyasla üstünlüklerini aynı sözlerle övdüler. Fiyat ayarlaması ve denetimin her türlüsüne ilkede karşı çıktılar." (10)

Yani tek kelimeyle birbirinden farklı olmayan tek bir zihniyet, tek bir bütünsellik söz konusuydu. Ama yine de bazı politik eğilimlerin belirttiği gibi karşı karşıya gelmekten kurtulamadılar. Ne var ki karşı karşıya gelişleri birinin daha devrimci ya da diğerinin daha az devrimci hatta gerici olması değildi. Neden? Çünkü her ikisi de bizzat devrimci bir iradeyle devrimi kotaran kesimler değildi. Devrimin gerçek sahibi Fransız Halkıydı. Öyleyse neden karşı karşıya geldiler? Hırs, gurur, politik rekabet, ekonomik çıkarlar, Jakobenlerin halkla ilişkilerinin yoğunluğuna rağmen Jirondenlerin seçkinci bir aristokrat tavrı izlemesi vb. gibi bir çok neden sayılabilir. Ancak hepsi bir tek noktada, tahakküm zihniyetinde odaklanır. Yine de günümüzün politik eğilimleri için bu ayrım önemlidir. Biri kutsanır, diğeri tukaka olur. Böylece kutsananın sadece hedeflilikleri değil, döneme özgü sözde "devrimci" yöntemleri de kutsanır. Böylece gelecekte bir gün bu yöntemler ne kadar vahşet tablosu sergilerse sergilesin, "devrimciliğinden" bir şey yitirmeyecektir.

Her federalize eğilimi aşağılayan, merkezi denetimin dışında kalan her alan için halka kuşkuyla bakan, kendi politik doğruları ile uyuşmadığı için Enragé'lere ve diğer devrimci kesimlere karşı-devrimci gözüyle bakan, kendinin mutlak ve tek doğru olduğuna inanan bu zihniyetin önde gelen temsilcisi Marat, Kralın idam edilmesinden çok sonra 6 Nisan 1793'te bakın ne diyordu:

"özgürlü ğü sağlamak için şiddet kullanmak zorunludur, ve kralların despotluğunu ezmek için **özgürlüğün despotluğunu geçici olarak örgütlemenin zamanı gelmiştir.**" (11)

Gariptir, sadece Makhno'yu, Kronstadt'ı, 68 Prag'ını, 56 Macaristan'ını değil, bizzat kendi ülke insanını, duyduğu kuşku üzerine yıllar yılı baskı ve işkence altında tutan anlayışa ne kadar benziyor değil mi?

Yine gariptir ki, kuşku, güvensizlik ve kendinin tek doğru olduğu anlayışı üzerinde temellenen bu politika, aynı gerekçelerle, kendi yaratıcıları olan Marat'ın, Danton'un, Robespierre'in, St. Just ve diğerlerinin giyotine gitmesine yol açtı.

Fransız Devriminin Ortaya Çıkardığı Gerçekler ve Liberter Hareket İçin Önemi

Tarihçi Lord Acton, Fransız Devriminin yarattığı sonuçları değerlendirirken, "1789 fikirlerinin özü hükümran iktidarın sınırlanması değil, aracı iktidarların kaldırılmasıdır" diyor. (12) Bu görüş, bir çok resmi tarihçi gibi Fransız Devrimini yaratan düşüncenin, tiers-etat temsilcilerinin iradi çabası saymakla birlikte yine de devrimin sonuçları itibariyle ortaya çıkardığı bir gerçeği dile getiriyor; Tahakkümün modern çağa özgü yeni bir kimliği olan **Modern Devlet** olgusunu.

Gerçekte devrim burjuva liberallerinin iradi çabasından bağımsız olarak meydana gelmişti. Ama her tahakkümcü zihniyet gibi devrimin kendiliğindenci gelişimine müdahale edebilme "başarısını" onlar da gösterdi. Böylece halkın kendi yaşamını kendilerinin belirlemek istemesi sonucu olan devrim daha ilk anda karşıdevrimin rasyonalitesine maruz kalmış oldu.

Devrimci halk güçleri, önceleri Kurucu Meclis sonraları ise Convention kimliği ile ortaya çıkan karşı-devrimin varlığını sezemedi. Böylece daha en başından devrim kendi mezarını kendi elleriyle hazırlamış oldu. Sonuçta Stephen SCHECHTER'in dediği gibi:

"...Özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin devrimi, zıddını, merkezci bir devleti, modern seçkin yöneticileri, evrenselci bir ideolojiyi, modern emperyalizmi ve dehşeti yarattı." (13)

Bu modern çağa özgü evrensel dehşetin düşünsel plandaki ilk izlerini aslında Platona kadar götürmek olası. Tıpkı 1789 karşıdevrimcileri gibi Platon'un devleti de toplumun seçkin filozoflarca ve "kamu yararı" ilkesine göre yönetilmesini savunuyordu. Ne var ki Platonun bu düşüncesinin rasyonel bir kimlik kazanması için yüz yıllar gerekti. St. Simondan, Adam Smith'e, Locke'dan Hobbes'a, Montesqieu'dan Voltaire'e kadar bir çok düşünür bu düşün teorik dayanaklarını hazırdılar, sonunda Rousseau, tahakkümün yeni çağa özgü bu modelinin ayırt edici özelliklerini karakterize etti. Bu düş birden bire tarih sahnesine çıkmadı, önce İngiltere'deki sanayi devrimiyle

başlayan pratik süreç, Amerikan Bağımsızlık Savaşı'yla sürdü ve nihayet toplumsal bir hareket olan Fransız Devriminin Convention'un ağına düşmesiyle tamamlanmış oldu.

Bugün varlığını yaşamın her alanında iliklerimize kadar hissettiğimiz bu düşün nasıl karakterize edildiğini yine bu düşün en büyük pirlerinden Rousseau'dan öğrenelim. Rousseau, büyük bir "deha" göstererek işe başladı: önce, her türlü yönetimi, her türlü temsil ilişkisini yerin dibine batırdı.

"Temsilciler fikri, feodal yönetim tarzından miras alınmış modern bir fikirdir... Antik cumhuriyetlerde... halkın, temsilci diye bir şeyi yoktu; bu sözcük bilinmiyordu... Halk, temsilcileri kabul ettiği an artık özgür değildir; artık özgürlük var olamaz" (14)

Böyle diyordu Rousseau, ama ardından eklemeyi unutmuyordu: "Enine boyuna düşünüldüğünde, bundan böyle bizim aramızda egemen (kimse)lerin kendi haklarını kullanmayı sürdürmesi, cumhuriyet çok küçük olmadığı sürece, bana mümkün gözükmüyor... Kelimenin tam anlamıyla gerçek bir demokrasi asla varolmamıştır ve var olmayacaktır... Bütün bir halkın, kamu işlerini ele almak için sürekli mecliste oturabileceği düşünülemez... olsa olsa, tanrılardan oluşan bir ulus kendini demokratik olarak yönetirdi. Böylesine mükemmel bir yönetim biçimi insanlara uygun değildi" (15)

Monarşi yıllarında meşruti bir anayasa hayali içersinde olan tiers-etat temsilcileri de farklı düşünmüyordu. Onlar İngiltere örneğinde olduğu gibi bir anayasa değişikliği ile kavgasız gürültüsüz bir dönüşümden yanaydı. Fakat evdeki hesap çarşıya uymadı; birden bire kendilerini toplumsal bir devrimin ortasında buldular. Devrimci halk güçlerini oyalamak, olaylara iradi bir müdahalede bulunabilmek kaygısıyla çoğu kere Rousseau ile aynı gezali okudular.

"Egemen irade asla temsil edilemez", "Temsilci sözcüğü halkın vekiline asla uygulanamaz.", "Halkın delegeleri yasanın üzerinde yer alan despotlar olamaz" gibi sözler Devrimin ilk günlerinde en çok tekrarlanan nakaratlardı. Ancak sonuçta, onlar da Rousseau ile aynı noktada buluştular. Robespierre bir kez daha ustasının izinden giderek demokrasiyi şöyle tanımladı:

" Demokrasi, daima toplantı halindeki halkın, tüm kamu işlerini kendi başına yönettiği bir devlet değildir, ne de binlerce halk kesiminin bir dizi yalıtık, alelacele ve çelişkin önlemlerle toplumun bütününün kaderini belirlediği bir devlettir... Demokrasi, egemen halkın kendi başına yapabildiklerini yaptığı, bizzat yapamayacaklarını ise kendi delegeleri aracılığıyla yaptığı bir devlettir" (16)

Sanki federalizme karşı çıkan kendileri değilmiş gibi bütün bir halkın mecliste toplanamayacağını öne sürerek merkezi devleti, azınlığın diktatörlüğünü meşrulaştıran bu beyler bütün bütüne devleti kurumsal yapılar olarak ta algılamıyorlardı. Robespierre, "egemen halkın kendi başına yapabildiğini yaptığı" derken Modern devlete özgü yeni bir anlayışa, sivil toplum anlayışına da yer veriyordu. O sivil toplum ki yeni sistemin üreticisi, kurumsal tahakkümün işlevinin asgari düzeye indiricisiydi. Halk kendi kendini bir "süper ego" adına köleleştirebilmeliydi. Modern tahakkümün bu yeni işlevinin nasıl rasyonel kılınabileceğini ise Convention'un ideologlarından "Devrim Meleği" (!?) Saint Just şöyle açıklıyordu:

"Kamu ruhu değil, vicdanıdır bizi ilgilendiren. Bir Kamu vicdanı yaratmak gerek: En iyi polislik budur. Kamu ruhu kafalarda yaşar. Herkes; eşit anlayış ve aydınlanma yetisine sahip olamayacağına göre, kamu ruhu, belirli bir içtepidir. Onun için, kamusal vicdan olmalı! Çünkü bütün insanlar iyilik ve kötülük duygusu bakımından eşittirler. Kamusal vicdan, halkın genel yarar eğilimiyle oluşur." (17)

En kaba haliyle sivil toplum düşüncesinin ve modern tahakkümün rasyonalitesini dile getiren bu satırlar aynı zamanda toplumun totaliterizmi yoluyla bireyleri atomize ederek liberal özgürlük alanlarına hapseden günümüzün post modern devlet tahakkümününün de ip uçlarını daha o zamandan veriyordu.

Modern tahakkümün bu biçimiyle ortaya çıkışı, tahakküm zihniyetleri kadar, ona karşı mücadele eden liberterleri de doğrudan ilgilendirmektedir. Eski çağlarda özgürlük istemini gerçek kılmak için, toplumsal devrimler yoluyla tahakkümün kurumsal yapılarını ortadan kaldırmak büyük ölçüde yeterliydi. Çünkü, toplum kendi yaşamını kendi başına üretebilecek dinamiklere sahipti. Oysa modern çağda tahakküm kurumsal yapılar alanının çok ötesine geçerek yaşamın her alanında varlığını hissettirmektedir. Toplumsal yapı içersinde yer alan bireylerin rolleri yine tahakküm zihniyetince şekillendirilen toplumsal değer yargılarıyla, görevlerle, sorumluluklarla belirlenmektedir. Yani, benim "toplumsal süper ego" dediğim St. Just'ın ise "genel yararlılık eğilimince oluşan Kamusal vicdan" dediği şey artık günümüzün bir gerçeğidir. Bir başka deyişle, oluşan kamu vicdanı sayesinde tahakküm yalnızca kurumsal yapılarda cisimleşmekle kalmıyor aynı zamanda insanların zihinlerinde de "bir gereklilik olarak" yer ediyor.

Modern tahakkümün bu karekteri liberter bir devrim perspektifi koyma uğraşı içersinde bizi devrimi sadece kurumsal yapıları ortadan kaldırmaya yönelik **bir an** olarak tasarlamanın yanısıra, insanların zihinlerinde yer eden içselleşen tahakküm mantığının da ortadan kaldırıldığı **bir süreç** olarak tasarlamaya götürüyor.

Fransız Devriminin sonuçları itibariyle olayın ortaya çıkardığı bu acı gerçeklere rağmen, devrim sürecini bütün bütüne olumsuz olarak nitelemek gerçeklikten uzaklaşmak olur. Fransız Devriminden, toplumsal bir devrim perspektifine sahip olan herkesin öğrenebileceği çok şey var.

Öncelikle, toplumsal bir devrimin belli bir hiyerarşik örgütlenmeyle ve nicel güç birikimiyle ilgisi bulunmadığını bizzat devrim pratiğinin kendisi ortaya koymuştur. Fransız Devrimi özgürlük mücadelesi anlayışını kendine gelenek edinmiş bir halkın spontan eylemi olarak doğmuştur.

İkincisi, kökenleri ortaçağa kadar uzanan bir komün geleneği (bugünkü bilinen anlamıyla ortaklaşmacı toplum değil) devrimle beraber halkın özörgütleri olarak ortaya çıkmıştır. Kendi sorunlarını kendi içinde halleden, doğrudan demokrasinin işlerlik kazandırıldığı bu komünler, toplumsal yaşamın global boyutlarda algılandığı ve merkezi toplum yapılarının önerildiği gibi bir dönemde gerçek demokrasinin uygulayıcıları olmuştur.

Üçüncüsü, bugün için dar toplumsal yapılar olarak kabul edilen böylesi bir komün anlayışının, hiç te sanıldığı gibi içe kapanık, diğer toplumsal yapılardan yalıtık, dünyayla hiçbir ilişkisi olmayan yaşam biçimleri olmadığı, federalizm anlayışıyla ortaya konmuştur.

Dördüncüsü, devrim sonrası dönemde halk güçlerinin ve tahakkümün resmi sözcüleri Convention'un iradesi dışında ortaya çıkan ikili iktidar dönemidir. Bu dönemde her ne kadar Convention başta halktan saygı görüp, temsilcileri olma sıfatıyla kutsandıysa da, komünler ve federatif örgütlenmelerde tahakkümün önerdiğinden ayrı bir boyutta kendi toplumsal ilişkilerini kurmuş olan halk güçleri, Convention'un kendini ifade etmediğini anladığı anda kendi toplumsallığı içinde iktidarı kendi eline almıştır. Yine karşı-devrime yönelik bir mücadele bu yaşam alanlarının varlığı ile olanaklı bir hale gelmiştir. Bunun liberter hareket açısından önemi, tahakküm toplumlarında liberter hareketin politik mücadele tarzı üzerine örnek teşkil etmesidir. Bugün Fransada burjuva demokrasisinin nimetleri olarak adlandırılan kazanımlar, halkın soyut istemleri ya da imza kampanyaları sonucu Convention'un yaptığı reformlardan elde edilen kazanımlar değildir. Bütün bu kazanımlar ikili iktidar gerçeğinin farkına varan halk güçlerinin, kanları pahasına bir daha geri alınmamak üzere

Convention'a ve sonraki yönetim aygıtlarına kabul ettirdikleri kendi gerçeğidir.

Beşincisi, Fransız Devriminin en göze çarpan yanlarından biri olan kadın hareketleridir. Cinsel asimetrinin ortadan kalkmasına yönelik bir karakter de taşıyan toplumsal devrim hareketi, dişi ya da eril bütün insanların toplumsal cinsel kimliklerinden sıyrılarak mücadeleyi aynı ülkülerle sürdürmüşlerdir.

Altıncısı, Fransız Devriminde en göze çarpan, ama hedeflilikleri açısından sınırlı olan mülksüzleştirme hareketi de bize toplumsal bir devrimin mülksüzleştirme olgusundan bağımsız düşünülemeyeceğini öğretir.

Fransız Devriminin bize öğrettikleri ya da öğretecekleri elbette bu kadarla sınırlı değil. Ben kişisel yargılarımdan hareketle bazı noktalara işaret etmek istedim. Fransız Devrimini doğuran mücadele tarihi bugün bizler için hala büyük önem taşıyor. Fransız Devrimine bakıp bir kez daha Kropotkinle birlikte haykırıyoruz:

"Özgürlükler hediye edilmez, onları çekip almak lazımdır." (18)

DIPNOTLAR

1) bkz. Ana Britanica, "Burjuva maddesi.

2) bkz. a.g.e. "Fransa" maddesi.

3) Daniel GUERIN, "Fransada Sınıf Mücadelesi" 1793-95, shf.17, Yazın Yay.

4) Ali KÜREK, "Önyargımız Özgürlük", (s.12)

5) Ali KÜREK, "a.g.e." (s.13)

6) Daniel GUERIN, "a.g.e." (s.41)

7) Osman KONUR, "Amargi ya da Özgürlük" (Kara, sayı-5)

8) Hulki ÇELEBI, "Özgürlüğün Doğası" (Efendisiz, sayı:1)

9) P. Kropotkin, "Politik Haklar" (Efendisiz, sayı 3)

10) Daniel GUERIN, "a.g.e." (s.41)

11) Aktaran, D. GUERIN, a.g.e.,

12) Lord Acton'dan aktaran Bernard Lewis Modern Türkiyenin Doğuşu (s-129)

13) Stephen SCHEHTER- "Dehşetli Bir Korku Filmi, Çağdaş Toplumda Devlet ve Politika", KARA, sayı 11,

14) Rousseau'dan aktaran D. GUERIN, a.g.e., s.38

15) Rousseau'dan aktaran D. GUERIN, a.g.e., s.38

16) Robespierre'den aktaran, D.GUERIN, a.g.e. s.38

17) Saint JUST, "Devrimle Gelen", (s.101), Çan Yayınları

18) P. KROPOTKIN, a.g.y.

BİR 1 MAYIS'IN ARDINDAN

Aydın KARANLIK

1 Mayıs, bu yıl da ülkemizde ve dünyada törenlerle kutlandı. Ülkemizin artık resmileşen kutlama mekanı Taksim meydanı bu yıl da davetlileri ağırladı.

Davetiye önceden çıkartılmıştı "Yürütmeyeceğiz!"

Misafirler hemen cevap verdiler "Yürüyeceğiz işte!"

Bu iki sözcük bile bütün bir konsensus'u ne güzel anlatıyor. Tarafların üzerinde anlaştığı birçok şey var:

1 Mayıs mücadele günüdür (ya da İşçi bayramıdır). 1 Mayıs'ta Taksim'de yürünür. Aslında bu yürüyüş uzun vadede iktidara doğru bir yürüyüştür. Fakat mevcut iktidar buna (elbette) izin vermez. 1 Mayıs'ta Taksim'de yürümek konusu kamuoyunu iyice meşgul eder. Taraflar, belirtilen gün ve saatte yerlerini alırlar. Çatışma çıkar, polis coplar, yürüyenler koşmaya başlarlar, taşlar, sopalar ve hatta kurşunlar konuşur. Ve nihayetinde geleneksel 1 Mayıs Taksim meydanı muharebesi şu kadar yaralı ve bu kadar gözaltı ile biter. İktidara giden uzun yolda bir adım daha atılmış olunur. İleri veya geri hiç önemli değil. Önemli olan o adımı 1 Mayıs'ta ve Taksim Meydanı'nda atmaktır. Böylece mücadele edilmiş olunur.

Fakat bu neyin mücadelesidir? Yaşasın 1 Mayıs gibi kendi kendini doğrulayan bir mantıkla..., bahar gezisine çıkar gibi cümbür cemaat ama hep evde bir şeyleri unutmuş olarak..., yürümeye gittiği için "artık koşamıyorum" diyenlerin istirahate alındıkları..., sonra da yatırıldıkları yeri beğenmedikleri..., nasıl bir mücadeledir bu?

Gerçi bu yıl militanca tavırlar da gösterildi.

Fakat bu tavırların sonradan nasıl savunulduğuna bakınca, yapılanların ne kadar şuurlu oldukları konusu müphem kalıyor. Çünkü diyorlar ki: Polis kurşun değil, sis bombası kullansaymış..., bekçi ve trafik polisi değil de işin uzmanı elemanlar görevlendirilseymiş, böyle olmazmış.

Yeni taraflardan birisi centilmenlik dışı davranışlarda bulunmuş, oyunu kurallarına (hangi kurallarsa) göre oynamamış. Öyleyse hemen mücadeleyi bir üst platforma çıkarmalı ve resmi güçleri uluslararası hakem komitesi'ne şikayet etmeli.

Sonra, bu 1 Mayıs'ın mücadele günü olmasının kökeninde ne yatıyor, bir zamanlar Amerika'da işçilere polisin kurşun sıkması değil mi? Yani mücadelenin otantikliğine aykırı bir durum yok, ne bekleniyordu ki zaten?

Bu yılki 1 Mayıs törenlerinin bir başka özelliği de, yoğun işçi eylemlerinin ortasına rast gelmesiydi. Kimileri, işçilerin böyle 1 Mayıs'ta ayakkabılarını çıkarıp yürümeleriyle neredeyse bir çeşit devrim olabileceği umuduna kapıldılar. Alanda bulunanların çoğunluğu işçiymiş, gidemezsem de yolunda ölürüm misali; belki de kendi bayramlarına sahip çıkmak istedikleri için.

Aradan üç hafta kadar geçtikten sonra, bugünkü gazeteler, işçilerin memnun olduklarını yazıyorlar. Çünkü sözleşmelerde istedikleri rakkamları elde etmişler. Bu bir zafer olarak da görülebilir kimilerine. Peki şimdi kim viziteye çıkacak, kim karısını boşayacak, kim yürüyecek? Ne için yürüyecek? İşimiz enflasyona mı kaldı yani?

1 Mayıs'tan sonraki 1-2 hafta boyunca üniversite kantinleri zarar etti. Kimseler kalmamıştı çünkü. Şimdi ortalık yine canlanıyor. Polis kulübelerinin camları kırılıyor. Polisler seyrediyorlar. Şimdilik yumuşak olmaları konusunda kulakları bükülmüş gibi.

Sonra okullar tatil olacak. Mücadele de. Bir başka bahara yani.

Bu ne yaman mücadele böyle?

1 MAYIS VE EGEMEN SÖYLEM

Murat ÖZDEŞ

Kanlı 1 Mayıs'lar zincirine bir halka daha eklendi. İktidarın "geç" sinyalini de alan polis, göstericilerin üzerine ateş açtı. Türkiye'deki 1 Mayıs dünyada kanlı geçen birkaç olaylı 1 Mayıs'tan birisi oldu. Olayların bu düzeye tırmanacağını ve polisin pervasızca silah kullanacağını kimse tahmin edemedi. Bu, göstericilerin "hazırlıksız" olmasından da belli oldu.

1 Mayıs olaylarından pratik, politik dersler çıkarılabilir. Örneğin çıkartılacak ilk politik ders, hükümetin demokratik bir görüntü verme yolunda pek ciddi bir çabası olmadığı ve buna bel bağlanmaması gerektiğidir. Pratik ders de şu olabilir. Bu ülkede, gösterilere neyle karşılaşılacağı hesaba katılmadan gitmek, polise kendini dövdürtmek ya da öldürtmek anlamına gelir. Olaylardan çıkarılacak pratik, politik dersler elbette bunlarla sınırlı olamaz. Fakat benim üzerinde durmak ve "ders" çıkarmak istediğim konu, 1 Mayıs olayları üzerine yürütülen tartışmaların sistem içi karakterleriyle ilgili. 1 Mayıs olayları özellikle günlük basında bir tartışma başlattı. Olayların baş aktörü polis, tartışma gündemine oturtuldu. Yalnızca sol çevreler değil, "burjuva ve liberal" çevreler de polisi ve iktidarı şimdiye kadar olmayan bir dozda (anlayışla değil) suçlamaya başladılar. Temel suçlama şuydu; polis yetki ve sınırını aşarak göstericilere ateş etmiş, iktidar da buna "yeşil ışık" yakmıştı.

Burada bir hatırlatma yapalım: Bir iktidarın bir toplumsal eylemi fazla gürültü patırtı koparmadan ve yasalara olabildiğince ters düşmeden bastırması her zaman kendi yararınadır. İktidar bir eylemin bastırılma tarzını çeşitli denge ve eğilimleri de hesaplayarak önceden belirleyebilir. Fakat iktidar bazen "hata" yapar. 1 Mayıs'ta olduğu gibi göstericilerin üzerine hedef gözeterek ateş açar, kan döker ve dolayısıyla iktidar ve polis tepkileri üzerine çeker. İşte 1 Mayıs 1989 günü ve onu takip eden olaylarda polisin tavrı iktidar açısından "istenmeyen" durumdur, hatadır, çünki polisin tutumu polis örgütünü tartışma konusu yapmıştır. Bu sonuç iktidar açısından "istenmeyen" bir durumdur. Fakat bu "sorun" iktidarın sorunudur. İktidarın bu sorunu çözme yeteneğine (en azından akıl verme düzeyinde) sahip akıllı insanları, biliyoruz ki mevcuttur. Tuhaf ve trajik olan, 1 Mayıs eyleminin, eylem olarak taşıdığı "radikal" görünümüyle ters orantılı olarak deyim yerindeyse zavallı bir savunusunun yapılıyor olması. 1 Mayıs olaylarıyla ilgili olarak İstanbul Emniyet Müdürü ve İstanbul Valisi hakkında resmi makamlara avukatlar aracılığıyla ile suç duyurusunda bulunuldu. Suç duyurusunda, örneğin, "tahta sopa ve coplarla **acımasızca**(abç) vurarak yaralanmalara yol açan **kimliği belirsiz** (abç) güvenlik güçleri"nden bahsediliyor. Sanki merhamet dileniliyor. Sanki sorun polisin acımasızca vurmasında ya da vuranın kimliğinin belli olmamasındaymış gibi. Acaba "kimliği belirsiz güvenlik güçlerinin vurmaya hakkı yoktur"mu denilmek isteniyor?

"Suçlama" devam ediyor: "Göstericileri kan dökülmeden etkisiz hale getirmek için sis bombası, göz yaşartıcı bomba kullanıp su sıkılabilecekken bunlar yapılmamıştır. Keza, trafik polisi, bekçi gibi toplumsal olaylarda deneyimsiz görevlilere yetki verilmemesi gerektiği halde, aksi yapılmıştır." Öncelikle açık açık iktidara öğüt veriliyor. Ona nasıl davranması gerektiği öğretiliyor. Elbette bu akıl verme işi onu suçlama bağlamında yapılıyor. İşin kötüsü suçlama hukuka ve yasalara dayandırılıyor. Denilmek isteniyor ki polis "hukuku" hiçe saymıştır o halde suçludur. Buradaki "suç" kategorisi de hukukun suç kategorisidir. (Yani şu bizi hep suçlayan "burjuva" yasaların kavramı). Ne var ki hukuku temel alarak, hukukun "suç" kategorisiyle polisi suçlamak en hafif deyimle iki yüzlü bir tavırdır. Çünkü gösterileri ve yürüyüşleri yasaklayan da aynı hukuk ve yasalardır. Bu noktada adı konulmasa da iyi yasa, kötü yasa ayrımı yapıldığını biliyoruz. Bu ideolojik ayrım yasaların kimler tarafından, hangi güçle ve ne için yapıldığı sorusunu gizler ve sordurtmaz. Bu durum, iyi yasanın kötü yasaya karşı kullanıldığı ama yasaların ve devletin hep varolduğu bir kısır döngü yaratır. Bu kısır döngü de demokratik mücadelenin "demokrat"lara oynadığı cilvelerden olsa gerekir.

Hukuku ve yasaları onları yapan ve uygulayanlara karşı kullanarak, devleti devlete şikayet ederek yeni çözümler bulunamayacağı artık anlaşılmalıdır. Her sorun kendi çözüm araçlarını da belirler. Eğer amacınız (derdiniz, sorununuz) iktidar olmaksa bu sistem bunun araçlarıyla doludur. Yok eğer sorununuz tüm biçimleriyle tahakkümü ortadan kaldırmaksa amacınıza uygun araçları kendiniz yaratmak durumundasınızdır. Halihazırdaki araçlar, örneğin hukuk ve yasalar işinize yaramaz, aksine onların varlığı soruna dönüşür. Bu açıdan polisin suç işlediğini söyleyenlere "kimi kime şikayet ediyorsunuz" gibi bir soru sormanın saflık olduğunu da biliyoruz.

Bu bir iktidar mücadelesidir ve böyle şeyler olur. Polise yönelik sözkonusu tutumda beliren son derece tehlikeli bir tavır da "kötü polis", "iyi polis" imajlarıyla ilgili. Göstericileri kan dökmeden etkisiz hale getiren ve bunun için göz yaşartıcı bomba kullanıp su sıkan, hatta "işkence" bile yapmayan ve sadece görevini yapan "iyi polis" imajı, kan döken, kurşun sıkan işkenceci polis tipine karşı kullanılıyor. Hemen ardından da polis sendikası ya da derneği öneriliyor. Böylece demokrat iyi polisler demokratik mücadelede örgütlü olarak yerlerini alıyorlar. Görevini yapan iyi polis imajının olumlanması hukukçu/devletçi bakışın doğal bir sonucudur.

Polisin yeri, konumu ve işlevi ile ilgili tartışmalar 1 Mayıs olaylarından önce de gündemdeydi. Öteden beri polise olan tepki öğrenciler tarafından "Polisin yeri Üniversite değildir", "polis dışarı, bilim içeri" sloganlarıyla dile getiriliyordu. Bu sloganlar polisin üniversite dışındaki varlığını üstü kapalı olarak onaylıyordu. "Polis-idare işbirliğine son" sloganında da aynı mantık işliyordu. İdarenin varlık nedeninin idare etmek, yönetmek olduğu, polisin varlık nedeninin de sistemi zor aracılığı ile ayakta tutmak olduğu ve aralarındaki işbirliğinin doğal ve zorunlu olduğu gerçeği görmezlikten geliniyordu. Polisin görevi sadece mülkiyetçi düzeni "tehdit" eden hırsızları yakalamak olmadığı gibi, gösterileri her zaman kansız bir şekilde dağıtmak zorunda da değildir. Polisler ayrıca o silahları aksesuar olarak taşımıyorlar herhalde.

Polisin ve iktidar yapısının sistem içi eleştirisi kabaca iki etkene dayandırılabilir. Birincisi doğrudan doğruya iktidar mücadelesiyle ilgilidir. İktidar mücadelesinde her araç mübahtır. İkinci faktör kurulmaya çalışılan toplum tipi ile ilgilidir. İktidar mücadelesi verenlerin, hiyerarşisiz, polissiz ve yönetimsiz bir toplum için mücadele etmediklerini biliyoruz. Hiyerarşik ve baskıcı modern toplumun versiyonu olmaktan öteye geçemeyen bir toplum için verilen mücadelede sistemin kendisini gerçek anlamda sorgulamak mümkün değildir. Bu bağlamda, sorun olsa olsa iktidar olmak ve sistemin rahatsız eden göze batan kısımlarını törpülemek olarak ortaya konabilir.

Sistem içindeki yapıların ve kurumların sistem içi ideoloji ile eleştirilmesi, eleştirinin sistemin işleyiş tarzına yöneltilmesi sistemin eskisinden daha güçlü olarak kendini yeniden-üretmesini sağlar. Her sistem-içi eleştiri sistemin ideal bir biçim alması ya da mükemmele yaklaşması yolunda atılmış bir adımdır.

1 Mayıs mücadelesi, bu mücadelenin hangi mantıkla verildiği olgusuyla birlikte değerlendirilmelidir. 1 Mayıs iktidar mücadelesinin verildiği bir gün değil, tahakkümün ve onun tüm kodlamalarının reddedildiği mücadelenin BİR GÜNÜ olmalıdır. Toplumsal devrimciler, ancak böyle bir yaklaşımla, 1 Mayıs'ı sistem içi bir talep olmaktan çıkarıp, toplumsal devrim mücadelesinde, kendi tarzlarını vurguladıkları bir güne dönüştürebilirler.

ERKEK TAHAKKÜMÜNÜN KÖKENLERİ ÜZERİNE -II

Rosella Di Leo
Çev: S. Alaca

(Devam)

Levi-Strauss, insan türünün evriminde kültürel faktörlerin doğal olanlar üzerindeki önceliğini sürekli vurgulamasına karşın, cinsel asimetri sorununu koyuşunda bu öncelik üzerinde çelişkiye düşmüş görünüyor. Bu düşüncemiz toplumun temelini oluşturan ilişki yapıları arasında neden kadınların (ve sadece kadınların) dolaşıma girdiklerinin yeterli açıklamasının yapılamayışından kaynaklanıyor. Kadınlar, erkekler arasındaki değişimin üzerinde anlaşılmış nesneleri haline gelirken, bu olayı böylece ele almak ancak erkek unsurla yapılacak bir kimlik özdeşleştirmesiyle olanaklı olabilir. Eğer kadın mal olarak görülüyorsa erkek de bu malın sahibidir. Ve dahası şu erkeklerin "eğilimsel çok karılılığı" niçin onun kadar mantıksal bir kadın "eğilimsel çok erkekliliğine" değil de, kadının varsayılan edilgenliği içinde cinsel seçimlerini erkeğinkilere uyumlandırılmasına yol açsın.

Öte yandan çok-karılılığın, iktidarın tanınmasının bir belirtisi olarak anlaşılması da kolay değildir. Bu, toplumsal yaşamın, başından beri bir iktidar tekeli içerdiğinin ve aynı zamanda bu tekelin en başından beri cinsel bir özellik taşıdığının (söylemeye tabii ki gerek yok, erkek) varsayılmasını gerektirir. Yine Strauss'a göre, toplumun kuruluş ve doğa'dan kültür'e geçiş anı olan insest yasağı noktası, bizce paradoksal olarak kadına kültürün doğuşundan da önceye giden bir ikincilik atfetmektedir. Bu da ikincil olarak görülen kadının toplumsal değerinin kültürden değil ama doğadan kaynaklandığını falan filan şeklinde söylemek olacaktır... Ama biz Levi-Strauss'un kendi sözcükleriyle bu yaklaşıma bir cevap getirmiştik zaten.

Böylece Levi-Strauss cinsel asimetrinin kökenleri üzerine ileri sürülen hipotezler alanını ortadan ikiye bölen net bir yaklaşım getirerek tahakkümün varoluşunun insan toplumu için kaçınılmaz noktasına gelmektedir. Aslında bu tavrın antropologlar arasında çok yaygın olmasına şaşırmamalıyız. Daha önce sadece feminist antropoloji akımının "erkek" iktidarı konusuna yöneldiğini ama onun da sadece bu konuyla ilgilendiğini görmüştük. Biz daha çok, mutlak bir kategori olarak iktidarın araştırılmasına başlanmasını antropolojideki liberter akımdan beklemeliyiz. Bu akım, araştırmanın yer aldığı ideolojik alanı tanımlamada her zaman belirleyici olan kültürel bilinçsizliğin içinden iktidarı çıkarıp sergilemektedir.

Bu noktada Fransız antropolog Pierre Clastres ve Amerikalı ekolojist Murray Bookchin'in öncü çabaları anılmaya değer. Tamamlanmış ve hele özellikle cinsel asimetri konusunda tanımlayıcı olmaktan hâlâ uzak olmalarına karşın, onların görüşleri insan evriminin liberter bir çözümlemesine yol açmışlardır.

Liberter antropologların ilk karşılaştıkları güçlük batı kültürünün merkezi önemdeki yaklaşımı olan ve bütün diğer toplumları kendi hiyerarşik yapısının terimleriyle anlamaya çalışan etnosentrik yaklaşımdan sıyrılmak zorunluluğudur. Tahakkümün ideolojik mekanından sıyrılabilmek "diğer" toplumları anlamanın koşuludur: bu da liberter antropolojinin farklı yöntemsel yaklaşımını niteleyen kategorik koşuldur. Ve bu farkı tanımak ve çözümlemek yetisi sayesinde bugün evrensel olduğunu iddia eden bu toplumsal görüngünün ortaya çıkışı konusunda belirli hipotezler ortaya atılmıştır: erkin ayrıcalıklı mülk edinilişi ya da tahakküm.

Bu perspektifin daha ayrıntılı bir tartışmasına girmeden önce genel bakışımızı, cinsel asimetri konusunun bir "klasik"i haline gelmiş olan bir noktaya göz atarak kapatalım; martiarşi; ve aynı derece klasik soruya cevap getirmeye çalışalım: bu bir mit midir yoksa gerçeklik mi?

Antropoloji çevrelerinde sürekli yenilenen bir tartışma konusu olan matriarşi şu yakınlarda kadınların kurtuluşu hareketinin gösterdiği ilgiyle yeniden gündeme geldi. Onun varlığı kadının üstünlüğü düşüncesinin bütün ütopik gücünü göstermişti. Antopolojideki feminist akım böylesi duygu yüklü bir konu karşısında oldukça "bilimsel" bir tavır aldı. Bununla birlikte matriarşinin bir mit mi yoksa tarihsel bir gerçeklik mi olduğu sorusuyla karşı karşıya gelindiğinde geleneksel antropoloji gibi feminist akım da iki zıt kampa bölündü. Bir taraf arkaik bir kadın üstünlüğüne ilişkin tarihsel kanıtların bulunmadığını iddia ederken, diğer taraf da kadın konusunda çok farklı bir yaklaşımın göründüğü, kadının yüksek bir toplumsal konuma sahip olduğu birçok topluma ilişkin bir dizi arkeolojik bulgunun yeterli kanıt olduğunu ileri sürerek cevap verdi. Daha 1926'da Margaret Mead "Kadına tarihsel Avrupa kültürüyle kıyaslanamayacak ölçüde büyük eylem ve seçim özgürlüğü sağlayan matriarşik rejimin varlığının yanlışlanamaz olduğu konusunda bir beyan girişimi olmazken, bu matrisentrik kültürün (ki en büyük kanıtı dişi-kökenli dinselliktir) ilişik toplumsal yapıyla dolaysız bir bağlantı içinde olduğu kanısı yaygındır. Bu hipotez, erkek üstünlüğünün damgasını taşıyan asimetrik fakat soyun ana tarafından geldiği toplumlara baktığımızda, böylesi toplumlarda bile kadının durumu ve değerinin, soyun baba tarafından geldiği toplumlara göre yüksek olduğunu kolayca görmemiz nedeniyle daha büyük bir güce sahiptir.

Aynı zamanda bütün ilkel ve arkaik toplumlarda matriarşiye ilişkin birçok mit bulabiliriz -gerçi bunların hepsi kadın üstünlüğünün kaos ve eşitsizlik doğurduğunu erkek üstünlüğünün bu durumu gidererek düzen ve adalet getirdiğini de söylemektedir- bu mitler erkek tahakkümü ile gelen **yeni** toplumsal durumun kanıtlarıdır: bu durum bir doğrulayıcı mit üreterek kültürel meşrulaştırmayı gereksinmektedir.

Böylece "erkek iktidarı"nın doğuşunu insan tarihinin bir olgusu olarak ilan edenlerle matriarşiyi salt mitsel olarak görenlerin erkek üstünlüğünün ezeli olduğu konusunda hemfikir olduklarını görürüz. Gerçekte matriarşiyi bir mit olarak görenler kendileri "patriarşi miti"nin tutsaklarıdır ve insan türünün tek tarihsel gerçeği olarak patriarşik kültürü tanıma teorik yanılsamasına düşerler.

Bu eğilimin bir temsilcisi olan İtalyan antropolog Ida Magli'ye göre matriarşi yalnızca bir mit değil, aynı zamanda şövenist bir mittir. Bir mit onu yaratan toplumun köklü motiflerini anlamamızda yararlı olabilir ama tarih üzerine bilgimizi arttırmakta pek yararlı değildir. Gerçekte Magli, Bachofen gibi bu mite partiarşik bir yorum getirerek onu bizim kültürümüzde yeniden konumlandırarak değerlendirenlerle ilgili pek fazla bir şey söylememektedir. (7)

Bu tezlerde belirli bir doğruluk görsek de cinsler konusunda bizim kültürümüzden tamamen farklı toplumların varlığına işaret eden bulguları şovenist bir mit olarak ele almak hayli indirgemeci bir yaklaşımdır. Öte yandan matriarşiyi patriarşinin aynada yansı-

mış görüntüsü olduğunu savunanlar, toplumsal yaşamda tahakkümün kaçınılmazlığını bir kere daha vurgulamaktadırlar. Bu konuda Bookchin'in şu cümlesine katılıyorum: "Kadının erkeğe tahakkümünü vurgulayan bir olgu olarak "matriarşi"nin erken dünyada varolduğunu kabul etmiyorum, çünkü o dünyada tahakkümün kendisi yoktu". Bu belirlemeyle sorunun kalbine varıyoruz.

Başından beri hedeflediğimiz, iktidar düğümünü çözme noktasına geldik, eğer cinsel asimetrinin mümkün olduğu kadar açık bir açıklamasına varmak istiyorsak bunu gerçekleştirmek zorundayız. Şu ana kadar cinsel farklılıkların, asimetrik değerler olarak değerlendirilmesinin eşitliksizci bir kültür ve hiyerarşi bir toplumun özellikleri olduğunu gördük, oysa bunlar, etnosentrizmle sakatlanan bir yöntem nedeniyle -yani bu toplum, bu kültür ve bu asimetri- evrensel gerçeklikiermiş gibi görünmektedir. Bu tahrifatı yıkıcı bir eleştiri yoluyla görebilmek ve bilinmeyen bir evrenin -tahakkümsüz toplum- kapısını aralayabilmek için Clastres'ın eserine dönülmeli. "Herşeyden önce kendi kültürümüzü ilkel ve vahşi olanlardan ayıran unsurları saptamalıyız... Vahşi toplumlarla tarihsel toplumları birbirinden ayıran ilk kesin kategori DEVLET'tir. Vahşi toplum =Devletsiz toplum. Bunlar varsayımlarımızın üzerinde yoğunlaşacağı terimlerdir." (8)

Bugüne kadar hiyerarşik olarak örgütlenmiş biçimsel bir politik yapılarının olmayışı nedeniyle, vahşi toplumları apolitik toplumlar olarak ele alıp insan evriminin ilkel aşamalarına yerleştirmek ve bu evrimi zorunlu olarak devlete doğru adım atmak insan türünün politik olgunluğunun işareti olarak da "uygarlığı" ele almak adetti. Clastres evrim kavramının bu kibirli haline karşı çıkıyor ve vahşi toplumların apolitik doğası kavramını reddederek onların politikayı nasıl farklı bir şekilde kavradıklarını gösteriyor. Ona göre devletli toplumlar "ötekilerce bilinlemeyen bu bölünmüş boyutu sergilerken" devletsiz toplumlarda "iktidar toplumdan ayrılmış değildir." İktidar yok değildir ama bölünmüş toplumun alıştığı zor mantığınca kavranamaz bir şekilde, toplumsal gövdenin tamamının ellerindedir. (9)

Toplumun bu çözümlemesi bize Clastres'ın paradoksal olarak kullandığı yeni bir politik figürü sunar; "İktidarsız şef"; yani kumanda etmeyen ve sözleri yasa yerine geçmeyen şef. Eğer toplumsal gövde gerçek iktidarın arenasıysa, şef de potansiyel iktidarın arenasıdır. O, toplumsal iktidarı, sahiplenmeden kişileştirir ve toplum da onu tahakküm tehdidinin farkında olarak bir bütün halinde denetler. "İktidarsız şef" olmanın hareket ettirici gücü olan prestij istemi toplum tarafından bir dizi yükümlülük uygulanmasıyla denetlenir, bunlardan birincisi "iktidarsız şef"ten beklenen ve adeta bir ekonomik arınmaya benzeyen sonsuz cömertliktir. Bu nedenle bu yeni figürün politik önemi "tahakküm" kategorisinin içinden anlaşılmaz, ancak ileride yeniden döneceğimiz "toplumsal saygınlık" kategorisi aracılığıyla anlaşılabilir.

Ama önce iktidar ve tahakküm kavramlarını (şu ana kadar eş anlamlı olarak kullanılan) bu kavramların herhangi bir kavramsal ya da terminolojik karışıklığa meydan vermesini engellemek için netleştirmeliyiz. Bu amaçla Amedo Bertolo'nun "İktidar, Otorite ve Tahakküm" makalesinde (Bkz. Efendisiz sayı:1, ç.n.) önerilen tanımları tercih edebiliriz. Bunda amaç "iktidar bulanıklığı" içinden farklı ve çelişik anlamları ayıklamaktır. Bertolo iktidar teriminin toplumsal düzenleyici işlev olarak tanımlanmasını (yani nötr olarak) öneriyor. İktidardan toplumun kendisini düzenlediği, normlar ürettiği ve bunlara uyulmasını sağladığı süreçlerin tamamını anlıyor. Bu işlev "toplumun, kültürün ve insanın varlığı için zorunludur ama aynı zamanda belirlenmiş olasılıklar arasından seçebilme durumu olarak, özgürlük için de zorunludur."

Öte yandan, tahakkümden emir/itaat ilişkisiyle nitelenen hiyerarşik toplumsal ilişkileri anlıyoruz. Bu ilişkiler "toplumun düzenleyici işlevinin kollektif olarak değil ama kollektivitenin bir kısım tarafından diğerlerine dayatıldığı toplumsal sistemler"e egemen. Bu da iktidarın toplumun bir kesiminin tekelinde olduğu bir duruma denk düşüyor (bireyler, gruplar, sınıflar).

Bu temel ayırımı Clastres tarafından incelenen tarihsel ve vahşi toplumlara uyarlarsak birincisini tahakküm toplumları, ikincisini de eşitlik toplumları olarak adlandırabiliriz. Birincisi emir/itaat ilişkisi etrafında oluşmuş bir toplum iken, ikincisi karşılıklılık temeline oturur.

Bu toplumları eşitlikçi olarak tanımladığımızda, tahakküm toplumunda "sürekli" ve "evrensel" olarak ortaya çıkan cinsel asimetrinin bu eşitlikçi toplumların kültürel bir özelliği olmadığını da kabul etmiş oluyoruz. Bu toplumları "organik" olarak tanımlayan Bookchin'e göre, bu toplumlarda "eşitlik" ve "özgürlük" gibi kavramlar yok. Bunlar o toplumun bakışından içrek. Dahası bu toplumlar "eşitsizlik" ve "özgürlüksüzlük" karşısında kurulmadıklarından bu kavramlar tanımlanabilir de değiller. Farklılıklar düşüncesi var ama bu farklılıklar dikey bir eksen etrafında düzenlenmemiştir: "Bu topluluklarda ne bireyler ne de şeyler birbirlerinden daha iyi ya da daha kötü; sadece birbirlerine benziyorlar". Bu iki toplum da Mead'in sözleriyle "yaşamın çıplaklığını anlamlandırırken" tahakküm toplumu bu anlamları hiyerarşik çizgiler halinde, eşitlikçi toplum ise herkes ve herşeye kendi biricikliği temelinde veriyordu.

Bookchin'in çalışması sayesinde eşitlik toplumlarının dağınık algılanışı kavranabilir bir organik sistem içinde bir araya getirilebildi. Özellikle kadın/erkek ilişkisi açısından Clastres'da ima düzeyinde olan herşey Bookchin'de açık ve ayrıntılıdır. Onun eşitlikçi toplumu "kan bağı" ile biraraya gelmiş bir topluluktur. Cinsler, kuşaklar ve bireyler arasında mutlak bir birliğe, yardımlaşma ve karşılıklılık ilkelerine dayanan, zora dayanan toplumsal ilişkileri reddeden ve "indirgenemez gereksinimler" açısından (hayatta kalmak için temel gereksinimler) topluluğa katkısına bakılmaksızın herkese eşit davranılan bir toplumdur bu. Bizim kültürümüze tipik olan homo economicus kavramı yerine homo Collectivus düşüncesini geliştiren bir toplumdur. Bu toplumda "Yuva" ve "Dünya" aynı şeydir ve toplum kamu alanı ve özel alan gibi bir bölünmeye uğramamıştır. İki cins te cinsler arasında temel işbölümü alanlarında egemen, otonom ve bağımsızdır; ne olumlu ve ne olumsuz bir anlam taşıyan fakat topluluğun yaşaması için zorunlu olan bir görev karşısında ekonomik tamamlayıcılık gösteren bir işlevsel işbölümü.

Bookchin'de cinsel birlik kültürü olarak ortaya çıkan bu durum Clastres'a göre matrisentrik (10) olduğu için kadına bir öncelik tanıyor. "Bu terimi kullanarak kadının erkek üstünde bir kurumsal egemenliği ya da toplumda bir yönetici statüsüne sahip olduğunu söylemek istemiyorum. Sadece topluluğun ilgi alanının göçmen hayvanlar ve iz sürücülükten kayış göstermesiyle toplumsal ilginin avcı erkekten dişi besin-topluyacıya, yağmacıdan yaratıcıya, kamp ateşinden ev ateşine yani babayla özdeşleştirilen kültürel özelliklerden, anayla özdeşleştirilenlere kaydığını söylemek istiyorum". Toplarsak bu kültür toplumu piramitsel bir biçimde hiyerarşik bir ilke etrafında biçimlendiren ve farklılığı eşitsizliğe dönüştüren bir mantıktan uzak ve her çeşit toplumsal asimetriye yabancı bir kültürdür.

Bu konuda birçok ilerleme kaydedilmiş olmasına karşın bu kültürün hiyerarşik ilkeli bir kültüre nasıl dönüştüğüne ve tahakkümün nasıl ortaya çıktığına dair tatmin edici bir cevaba henüz sahip değiliz. Bu alan henüz büyük ölçüde keşfedilmemiş bir alandır.

Bu konuda ben Bertolo'nun "tahakküm insan türünün tarihinin belirli bir noktasında bir 'kültürel mutasyon' olarak ortaya çıktı... belirli koşullar altında avantajlı olduğu kanıtlanmış; onu uygulayan toplumsal gruplar için; örneğin daha büyük bir askeri etkinlik için; son-

ra da fetih ya da savunma yoluyla taklit edilmesi dayatılmış bir kültürel keşiftir." Şeklindeki hipotezini açıklayıcı buluyorum. Bu kültürel mutasyon ağır ağır insan türünün dilini, psikolojisini istila etmiş ve onları eşitsizlikçi ilke çevresinde yeniden oluşturmuştur. Bütün roller, bütün davranışlar, bütün insanlar ve şeyler artık onların hiyerarşik bir çizgide alacakları yeri kararlaştıracak bir hale gelmiştir.

Çelişik olarak, tahakkümün kuruluşuna en sonunda yol açan bu toplumsal dönüşümün kökenlerini şu kendine özgü eşitlikçi toplumda aramalıyız. (11) Fakat en azından bu eşitlikçi toplumun birlik ve bütünlüğünde çatlaklar yaratarak onu çöküşe götüren dört görüngü belirlenebilir. Bunlar toplumsal farklılaşma sürecinin, yani bir bütün olan ilksel topluluğu bölünmeye götüren ve sonuçta birey kavramını kollektivitenin karşısında kuran bir sürecin parçalarıdır. Bu süreç ilksel toplumu zorunlu olarak eşitsizlikçi bir topluma götürmez fakat bu sürecin hiyerarşik örgütlenme ilkesi tarafından temsil edilen rastlantısal "kültürel mutasyon"la birleşmesi, bugün hâlâ belirleyici güç olan tahakküm toplumuna yol açmıştır. (12)

İlk görüngü ekonomiktir (burada ilk olmasının herhangi bir zaman ve önem açısından olmadığını belirteyim). Nüfus büyümesi ve üretici kapasitedeki artış topluluğun üyeleri arasında zenginliği farklılaşabilmesini mümkün kılmıştır. Eşitlikçi toplum bilinçli olarak hediye, karşılıklılık ve ortak yararlanma gibi önlemlerle buna karşı mücadele etmiştir ama servet birikiminde içsel bir tehlike yatmaktadır.

Eşitlikçi toplumun ağır değişiminde rol oynayan ikinci bir görüngü de toplumsal rollerin gelişen katılığıdır. Bu, cinsler ve kuşaklar arasındaki farklara dayanan bir temelde bireyin topluluğa karşı sorumluluklarını tanımlayarak bütün insan topluluklarında rastladığımız iş bölümünü oluşturur. Bu iş bölümünün kökenleri belirgin değildir ama kesinlikle toplulukta yaşamak ve çalışmanın rasyonel bir şekilde örgütlenmesi ihtiyacından doğmuştur. Daha önce roller atfedilmesinin tamamen kültürel olduğunu (iyi bilinen fakat tartışmalı bazı istisnalar dışında) ve çok değişken olduğunu göstermiştik. Ama her kültürde bu bölünme uzun süreler sonunda iki cinsi de belirli alanlarda katılaştırmıştır. Böylece iki cins arasındaki farklılaşma süreci kurumlaşır ve farklı bir toplumsallaşmaya dönüşür. Bu farklılaşma binlerce yıllık bir eleme sürecinden sonra iki cinsin karakter yapılarını dahi etkiler hale gelmiştir. Rollerin bu şekilde billurlaşması şu ya da bu cinse; hareketlilik kavramı çevresinde sonra da göreceğimiz gibi; belirli toplumsal sürekliliği içinde atfedilmelerini doğurmuştur.

Üçüncü ve temel bir görüngü ise ev alanından farklı olarak bir kamu alanının ortaya çıkışıdır. Bu organik toplumun içine düştüğü belki de en dramatik ayrılıktır. Kamu alanının evrimin belirli bir noktasında ortaya çıkması eşitsizlikçi toplumun toplumsal bir boyuta sahip olmadığı anlamına gelmez. Gerçekte kamu alanı kendi kendine doğmamış, bizim bugün ev alanı dediğimiz alandan ayrılarak varolmuştur. Daha önce de söylediğimiz gibi eşitlikçi toplumlarda "ev" ve "dünya" bir ve aynıydı, toplum bölünmemişti; fakat bu farklılaşma sürecinin ilerlemesiyle, birlik iki alana bölündü ta ki birbirlerine yabancılaşarak bir uzlaşmazlık ve eşitsizlik haliyle nitelendikleri tahakküm toplumuna kadar. Böylece "ev" kadının yetki alanı olan özel alan haline geldi; öte yandan "dünya" erkeğin yetki alan haline gelen kamu alanına dönüştü. Birinci alan doğanın, zorunlu olmayanın alanıyken; ikincisi kültürün, aşkının ve zorunlunun alanı oldu.

Şu anda bu araştırmayı derinleştirmiyoruz ama bu alan cinsel asimetrinin kökenleri hakkında birçok cevap içeriyora benziyor.

Örneğin, niçin kamu alanını mülk edinen erkektir? Bu konuda bir hipotez, kadına daha az zaman bırakan ev ve çocuk büyütme işlerinin erkeği serbest bıraktığıdır. Dahası erkeğin daha fazla hareketliliği onun topluluk dışı ilişkilerini arttırmıştır. Ama tatmin edici ve açıklayıcı bir cevaptan hâlâ yoksunuz. Ve niçin kadın kendisini toplumda marjinal ve ikinci kılan bir rolü ve farklılaşma sürecini kabul etmiştir? De Beauvoir'in (14) "suç ortaklığı" kavramını kabul etsek bile bunu açıklamak zor olmaktadır.

Sonuç olarak bu toplumsal farklılaşma süreci tahakkümle ilişki içine girdiğinde, eşitlikçi toplumlarda oluşmuş bütün farklılıkları emdi ve onları eşitsizlikler olarak hiyerarşik bir kavramlaştırmaya tabi tuttu. Kullanım hakkı ve karşılıklılık, alışverişe, politik ilişkiler doğal bağlara karşıtlığa ve tek ve parçasız toplum ast ve üst gibi kavramlarla bölünmeye dönüştüğünde organik toplum ve onun uyumlu dünya görüşü artık ölmüştü. Tek değil fakat bazıları doğal etkenlere bazıları sosyo-ekonomik etkenlere bağlı yüzlerce ve binlerce asimetri, toplumsal gövde içinde gelişiverdi (cins, ırk, yaş, el-kafa emeği, kıra karşı şehir...) Kısacası bugün içinde yaşadığımız ve düşündüğümüz mekanı oluşturan tahakküm toplumu yavaş yavaş biçimlenecekti.

En sona cinsel asimetri konusunda temel öneme sahip olduğunu düşündüğümüz dördüncü ve son görüngüyü bıraktık. Şimdi bu farklılaşma sürecinin temeli olarak bireysellik arzusunu çok iyi vurgulayan **toplumsal saygınlık**'la ilgileneceğiz. Clastres'ın da belirttiği gibi bu kategori tahakkümle sık sık karıştırılır ve tahakkümcü mantığa sahip olmayan toplumların anlaşılmasını zorlaştırır. "Burada, etnoloji literatüründe iktidar ve saygınlık kavramları arasında bir karışıklık görebiliriz. **Büyük adamı** motive eden nedir? Hangi plan? Kumanda etmek; bu onu isteyebilir ama kabilesi buna itaat etmeyi reddedecektir. Onun amacı kendisinin çok çalışkan, cesur bir şef olduğunu övecek bir toplulukta yansımasını görmesini sağlayacak olan saygınlıktır. Cömertliğine karşı **büyük adam** iktidar değil, ama saygınlık elde eder."

Biz saygınlığı, bu toplumların belirli birey ve rollere verdiği farklı ve yüksek değerler olarak tanımlayabiliriz. Bu ilkel ve vahşi toplumlarda "konumsal bir iyilik"tir fakat diğer ayrıcalıklarla bağlantılı değildir (ekonomik, politik...). Bir rolün saygınlığı, o role gereken yeteneklerin aranmasını gündeme getirirken, bireysel saygınlık belirli kişisel yeteneklerle bağlantılıdır.

Saygınlığı tahakkümden ayırmamızdaki temel birincisinin emir/itaat ilişkisi içermemesidir. Bu nedenle biçimsel olmasa da emir/itaat ilişkisi içeren her rol asimetresi tahakkümün alanına girerken, biçimsel olsa bile bu ilişkiyi içermeyen asimetriler, toplumsal saygınlığın ideolojik mekanına girerler. Bertolo'nun önerdiği tanımlara göre kişisel ilişkilerde kendini gösteren bireysel saygınlığa **nüfuz** ve işlevsel ilişkilerde kendini gösteren ve bir rolle bağlantılı olan saygınlığa **otorite** (15) diyebiliriz. Bunlar birbirlerinden farklı da olsalar ve toplumsal gövdeyle farklı ilişkilere de girseler ikisi de aynı bireyselleşme sürecinin birbiri ardına gelen durumlarıdır. Ama birincisi kronolojik olarak diğerinden önce gelir ve eşitlikçi toplumsal düzenin yıkılmasına katkıda bulunmazken, diğeri bireysel saygınlığı yok etmese de rolün kendisine bir saygınlık taşıyarak farklılığı kuramsallaştırmaya katkıda bulunur.

Toplumsal saygınlık kavramını böylece tanımladıktan sonra, onun cinsel asimetri sorunuyla ilişkisine bakabiliriz. Fakat eşitlikçi toplumun resmi ne kadar ikna edici olsa da biraz daha derinlemesine bakmakta yarar var: bireysel saygınlık bir rolün saygınlığına dönüştüğünde bu roller eril hale geliyor. Öyleyse iki karşıt hipotez var: kadınların bu rollerin dışına çıkarılması baştan bir tahakkümün varlığına işaret ediyor ya da cinsel asimetri eşitlikçi toplumda ortaya çıkıyor ve tahakkümden önceki bir olgu.

Eşitlikçi toplumun bir çözümlenmesi erkeğin toplumsal saygınlığı artarken kadının hızla bunu kaybettiğini gösteriyor. Saygınlığın topluluğun bütün üyeleri arasında eşit dağıldığı ve kültürün dişi damga-

sı taşıdığı bir toplumdan, farklılaşmış ve kültürün eril damgası taşıdığı bir topluma ulaşıyoruz. Bu toplumda kendilerine saygın konumlar "icat" edenler genellikle yaşlılar ve şamanlar olurken, zamanla dişi unsurun yok olma eğilimine girdiğini görüyoruz. (16)

Şüphesiz kadınların dışlanması süreci net bir nokta değil, bugün hâlâ belirli matrisentrik toplumlarda yaşlı kadınlar toplumsal saygınlığa sahip, birçok ilkel ve vahşi toplumda kadın şamanların sahip olduğu gibi. Yine de temel olarak bu tahakküm öncesi toplumlarda kadınlar en değerli rollerde ortadan yok oluyorlar. İktidarsız şef, şaman ve savaşçı, hepsi erkek ve hiyerarşik kültür başladığında kadınlar kendilerini bu ayrıcalıklılık içeren rollerden dışlanmış buluyorlar (politik iktidar, dinsel iktidar, askeri iktidar) (17). Hemen hemen şunu söyleyebiliriz ki, saygınlık herşeyden önce bireysel olduğunda kadınlar ve erkekler ona sahip oluyorlar ama saygınlık rollerle bağlantılandığında ve biçimselleştiğinde tamamen erkeğe atfediliyor. Yani eşitlikçi toplumlarda bu alanda yetkin bir eşitlikle karşı karşıya değiliz. Bu da ikinci hipotezi doğruluyor.

Yine Bertolo'nun tanımına dönersek, tahakkümsüz bir toplumda **otoritenin toplumsal asimetrileri** var, bunlar tahakküm kategorisine girmiyor fakat toplumsal eşitlikle de çelişiyor. Ve kadın/erkek otorite asimetrisi bana böyle görünüyor.

Yolumuzun sonuna geldik. Livingstone gibi biz de mitsel kaynağı bulamadık ama belki de yolun bir harikatısını çıkarabildik. Cinsler arasındaki otorite toplumsal asimetrisinin kökenlerinin arayışı içinde dikkatle Nil'in kaynağı olduğu söylenen Kagera nehrinin akıntılarına girdik. Benzetmeyi bir yana bırakırsak, cinsel asimetrinin tek bir kökeni olduğuna inanmıyoruz, aksine onun kökenleri aynı Nil'in kaynağı gibi karmaşık. Bu çalışmada birçok kaynağa başvurduk onları araştırdık. Bunların bulunması başka önemli bir haritanın çıkartılmasında yararlı olabilir: Tahakkümün doğuşu.

Bitirirken, bu araştırmayı yapmamda bana ivme veren Saint Augustine'in bir cümlesini almak istiyorum:

"Kadın bir hayvandır, ama ne güçlüdür, ne de sadık."

DİPNOTLAR:

1) Yanlış anlamalara meydan vermemek için "patriarkalar kültür" ve "patriarşi" terimlerini ayıralım. Patriarkalar kültür bütün hiyerarşik kültürleri (erkeğin baskın olduğu) tanımlarken, "patriarşi" erkeğin baskınlık biçimlerinden sadece biridir.

2) Bu konuda Amerikan yerlileri ve Babillilerin mitlerinin benzerliği ilginçtir.

3) Burada cinslere atfedilen ve biyolojik etkenlere dayanan rollere bir bakalım: Kadının doğurganlığı: Kadına atfedilen bütün farkları anne-çocuk ilişkisine bağlamak, pek açıklayıcı değildir. Yine aynı şekilde erkeğin fizik güç üstünlüğü (ortalama olarak) erkeğin şiddet tekeline sahip olmasını zorunlu kılmaz.

4) Kadınların Kurtuluşu hareketinin monolitik bir yapı olduğunu söylemek doğru olmaz. Farklı ve bazan zıt görüşler içeren çok cepheli bir hareketle karşı karşıyayız.

5) Örneğin Betty Friedan bu hataya düşer.

6) Clastres, erkeğin şiddet kullanımını eline geçirmesiyle kadının (doğal) yaşatma gücü karşısına kendi (kültürel) öldürme gücünü koyduğunu düşünüyor.

7) Bachofen, "doğal durumda" matriarşi ve "kültür durumunda" patriarşi olduğunu savunuyor.

8) Clastres, Bu toplumların negatif terimlerle yani "devletsiz toplum", "ekonomisiz toplum" gibi "yokluklarla" açıklanmasına karşı çıkıyor. Bu "yokluklar" gerçek "yok"lar değil ona göre. Bu sadece Batı kültürlerinin onlara yöneltti̇ği bir atıf.

9) İlkel ve vahşi toplumlardaki gelenek ve toplumsal iktidarın karmaşık ilişkilerini incelemeyi daha ileri bırakalım. Bu konuda Clastres "kozmik düzeni tekrarlamak isteği"nin toplumun kendi düzenleyici kapasitesini felç ettiğini ileri sürüyor.

10) Clastres da bu eşitlikçi kültürlerin dişi damgası taşıdığında hemfikir.

11) Clastres'a göre asimetrilerle, örneğin iktidarsız şefle, iktidarın ayrıcalıklı sahibi şef arasında bir mantıksal süreklilik yok.

12) Bu ilkel ve vahşi toplumlar anarşist eşitlikçi toplum idealiyle ilintilendirilemezler. Yani bunlar mitsel bir altın çağı temsil etmezler ve dahası bugün ve bu çağda içinde bireyin tekrar kaybolacağı bölünmemiş tek parça bir topluluk düşünülemez.

13) Bkz. Bertolo, Efendisiz sayı 1.

14) Bu "işbirliği" yanlız kadında değil emir/itaat ilişkelirinin her birinde bulunabilir.

15) Bkz. Bertolo.

16) Boockhin, The Ecology of Freedom

17) Clastres.

BİLİNÇLENME SAYFASI

Bilinçlenmek zorunlu bir ihtiyaçtır. Bilinçlenmek için de okumak gerek. Fakat, bilinmeyen yabancı kelimeler kararlı insanın bile şevkini kırabilir. Her an sizi aydınlatacak bir abi ya da bacı bulunamayacağına göre işte size ansiklopedik sözlük. Anlatılan sizin bilincinizdir.

Bölüm 1: Kısaltmalar

BYBS: Bilmediğin yerleri bana sor
BSSA: Ben sana sonra anlatırım
BSSG: Ben sana sonra gösteririm.
DHD: Demokratik halk devrimi
DKÖ: Demokratik kitle örgütü
YAC: Yarıaçık cezaevi
KCE: Kapalı cezaevi
TTE: Tek tip elbise
AG: Açlık grevi
AET: Avrupa Ekonomik Topluluğu
ÖO: Ölüm orucu
MÖ: Marksist öğreti
MU: Marksist ustalar
SF: Sosyal faşist
MF: Maocu faşist
EPEK: Ekonomi politiğin eleştirisine katkı (bk. MU, MÖ.)

Ödev: Yukarıdaki kısaltmaları bir cümle içinde kullanmaya çalışınız. Bir tek cümle içinde kullanabildiğiniz kısaltma miktarı bilincinizin varmış olduğu seviyeyi göstermektedir.

Bölüm: 62 Sloganlar:

Polis dışarı, bilim içeri: Son günlerde hayata geçirildiği sanılan bir slogan Polis hep dışarıda, caminin yanında bekliyor zaten. Fakat efendileri içeri gir derse her an girmeye hazır, çık derse de çıkar gider. Yani iş efendilerde bitiyor. Fakat 'bilim'e göre, efendilersiz edemeyiz. 'Bilim' ise, ne kadar maddeci olunduğu sanılsa da, kafaların içinde duruyor. Önce kafaların içindeki polisle uğraşmak gerek, dışarı çıkartmak için değil, yoketmek için. Yoksa kırılan camlardan içeri bilimin filan süzüldüğü yok.

Faşist İşkencelere Son: Bilindiği gibi işkence bir üstyapı kurumudur. İnsanlık yararına kullanıldığı sürece kimsenin ona bir itirazı olamaz. Ayrıca psikiyatri kilinikleri, gaz odaları gibi acısız devlet işkencesi çeşitleri de mevcuttur. Bir üstyapı kurumu olarak işkencenin ilkel komünal, köleci, feodal, kapitalist emperyalist ve bu sonuncusunun en vahşi en gaddar biçimi olan faşist türleri vardır. Şu anda baş çelişkimiz bu sonuncusuyla olandır. Faşist işkenceler bir an önce son bulmalıdır. Çünkü tarihsel determinizmin sorunlu bir gerekliliği olarak bir sonraki biçim, sırasında sabırsızlıkla beklemektedir.

Bölüm 3: İlkeler:

Yeterlilik İlkesi: Dernek çalışmalarında faydalı bir ilkedir. Eğer bir tartışma esnasında, çoğunlukta olmayanlar, bir türlü ikna da olmuyorlarsa ve tartışma uzayıp gidiyorsa, çoğunluktan bir kişi el kaldırıp, yeterlilik ilkesinin uygulanmasını önerir. Bunun anlamı şudur: Bu konuda yeterince tartışıldı, nassolsa bizim dediğimiz olacak, bu konuyu kapatalım (ya da duruma göre, oylamaya geçelim). Bu ilke Boğaz manzaralı derneklerde kararlılıkla uygulanmaktadır.

Bölücülük İlkesi: Azınlıkta kalanlar mutlak surette bölücüdürler. Çünkü çoğunluğun kararına katılmamaktadırlar. Doğal olarak bölücüdürler.

TANRI JANUS'UN İKİ YÜZLÜLÜĞÜ

Bir Politika Eleştirisi

Hulki ÇELEBİ

"İki yüzlü bir Tanrı olan Janus'un tasviri, Devlet'i gerçek olarak temsil eder ve en derin politik gerçeği anlatır." Ünlü Fransız politika teorisyeni Maurice Duverger, politika olgusunu bu analojiyle ele alıyor. Bir mitolojik Roma Tanrısı olan Janus, olağanüstü sezgi yeteneğiyle hem geçmişi, hem geleceği görmesi nedeniyle hep iki yüzlü olarak betimlenmiştir. Eğer tek marifeti buysa, pek sevimli görünebilirdi Janus. Ama madem ki politika olgusunun iki-yüzlü karakterinden sözedeceğiz ve Tanrı Janus'a atıfta bulunduk, o halde bu mitolojik Tanrının falcılığı bizi ilgilendirmez artık. Önce politikanın iki ayrı karakterinden sözetmek lazım. Gerek devlete ilişkin makro-politika'da, gerekse politik iktidar heveslisi grup, zümre ve kitlelere ilişkin mikro-politika'da birbirine çok sıkı bağlı iki özellik vardır: savaş ve birleştirme. Bu her iki politika türünde de savaş ve birleştirmenin biçimleri tahakkümcüdür.

Politik savaşı biçimlendiren dürtü; rekabet, çıkar farklılaşması ve kazanım dürtüsüdür. Son derece hassas ve çok yönlü dengeler üzerine kurulan politik savaş, bir uzmanlık ve kurumsal kadro işidir. Politika aktivitesi ince hesaplarla yürümek zorundadır ve maksimum derecede teknik ve pratik donanımı gerektirir. Politik savaşın en yetkin cisimleşmesi devlettir. Genel politik savaşın daha az yetkin ve daha dar olanaklarla yetinen karşı unsurları ise, muhtemelen, müstakbel devlet kadrolarının gönüllü adaylarıdır. Politik savaşın yöntemleri karmaşıklaştıkça politik eylem de kişiliksizleşir, daha doğrusu kişilik dışı faktörler ağırlık kazanır. Kariyerizm gibi kişisel çıkar sağlama yolları kapanmasa bile, -genel kamusal yarar gibi- daha soyut ve üst hedefler belirleyici olur. Politik savaşın, karmaşıklık derecesine orantılı, gizli veya açık çok sayıda biçimleri vardır: sindirme, fiziksel şiddet, provakasyon, şantaj, tasfiye, uyarı vb. Politik savaş, binbir türlü entrikanın kol gezdiği, sonuçları çoğun önceden kestirilemez, bol sürprizli bir alandır. Bu alanı, gündelik hayat ilişkileri alanından ayırmak gerekir. Kamuyu oluşturan bireylerin yaşama kaygıları ile politik erke sahip birinin politik kaygıları asla birbirine indirgenemez. Politik olarak erksiz bir kişi moral değerlere sahip olabilirken, politik erk hiyerarşisinde üst basamaklara çıktıkça moral değerler güdükleşir. En yetkin politik erk olan devlette ise silinir. Başka bir deyişle, devlette en "yüce" ve yüksek amaç, kendi örneğinin sonsuza dek yeniden-üretimidir. Soğuk ve mekanik işleyişi içerisinde en yüksek politik erkin "özne"si yoktur.

Politik faaliyetin ikinci yüzü, -öbürüyle hısımlık ilişkisi içinde- yardımcı ve tamamlayıcı bir özellik gösterir. Politikanın, daha dostça ve sempatik gibi göründüğü yüzüdür bu. Çünkü bu yüzüyle birleşme çağrıları yapar. "Politikamız" ve "ötekiler" ayrımıyla düşünen politikacı için sorun, "ötekiler"in "iyi ve doğru politika"ya uydurulmasıdır. Bu ilişki, cazibeli bir dekorla kırmızı şapkalı kıza yaklaşan kurt örneğini anımsatır. Duverger'in daha anlamlı terimiyle, politika pratiği dış varlıklara açılarak "entegrasyon"a (birleştirip kaynaştırma) yönelir. Bir devletin, tebaası bulunan etnik bir azınlığı kendi kültür politikasınca biçimlendirmesi girişiminden farksızdır bu. (Makro-politika/mikro politika ayrımlarına giderek, bunların ayrı ayrı özelliklerine başvurmayacağım burada. Nihai olarak her ikisinin de hükmetme ilişkisinde birleştiği yargısı -kaba da olsa-, bu yazıda amaçladığım şeyi göstermem için yeterli.) Kültür politikası pedagojik araçlarla "ilkel" olanı asimile etmenin yoludur. Kendine benzetemeyince de politik savaşın taktikleri saldırı sinyallerini verecektir. Görüleceği gibi politik savaş ve politik entegrasyon, eşgüdüm içinde, ötekiler üzerinde tahakküm kurmanın bilimsel veya sanatsal örneklerini verirler. Buradan yine ikili bir ayrıma gidiyoruz: bilim olarak politika ve sanat olarak politika. Birincisi bilimsel ve nicel verilerle yönlendirilirken, diğeri bu verilerden yoksun ve ata mesleği gibi "pişilerek" öğrenilen cinsten. Biri kamuoyu sondajı, bilgisayar verileri vb. kullanırken, öbürü klasik yöntemlerle çalışıyor. Usüller değişse de emir-itaat zinciri kopmaz bir dizi oluşturur.

İşte Janus budur: tapılan olduğu kadar, kendisine taptırtan da..., olağanüstü güçlere sahip efsanevi varlık. Varlığını, toplumsal olarak erksizleştirilenlere borçlu, imtiyazlı, seçkin, eşitsizlikçi, obur ve yağmacı Tanrı. Elbette bu anlamda din-iman tanımayanlar için efsanelerin, Tanrıların, ayrıcalık sahibi erk yağmacılarının bir çekiciliği olamaz. Bütünüyle aşkın, ilahi ve evrensel bir güç adına Janus, "burada ve şimdi" yaşayan somutlukların reddine yönelmektedir. Üstelik tüm özel ve biricik yaşantıları emen tüzel varlığı sayesinde yaşama olanağını genişletmektedir. Ama Tanrıları besleyen de insanlar değil midir?

Buraya kadar, tahakküm tarihi içinde politik erkten kaynaklanan "saf" politika olgusunun tasviriyle yetindik. "Bundan başka da politika var mıydı?" sorusunun cevabını ilerki bölümlerde vermeye çalışacağız.

Bugüne dek egemen siyasal bilimde kullanıldığı anlamıyla, "su katılmamış politika" ve politik erk, istisnasız bütün liberterlerin şiddetle reddettikleri olgulardır. Çünkü "saf" politika eylemi, liberterlerin özgürlük ve eşitlik arayışları açısından daima ve kaçınılmaz olarak bozguncudur. Dolayısıyla onu tanıması kendi mizacıyla çelişir. Hiçbir şeyin saf haliyle bulunamayacağı gerçeğini kabul etsek bile; politikanın tüm tahakküm tarihi boyunca bütün görünümlerini gözden geçirmek, bizi politik erkin en genel ve ortak özelliğine götürür. Politika en yalın biçimiyle, yöneten-yönetilen ilişkisini öngerektiren bir insan faaliyetidir. Tahakküm paradigması içinde çeşitli politika tanımları arasında belli bir uyuşma bulunmamasına rağmen, biz yine de birkaç tanımı aktaralım. Geçen yüzyılda yaygın olan kanı, politikayı "devletleri yönetme bilimi" olarak görüyordu. Bu tanımın çok sınırlı olduğu bugün genel bir kabul görmektedir. Başka bir genelleme onun yerini alıyor: "politika, insan toplumlarını yönetme sanat ve faaliyetleri." Bu tanımlarda dile gelen şey, bize politikanın ne olduğu hakkında ancak kısmi bilgiler veriyor. Yapılan yüzlerce tanım, politika olgusunun aslında belli bir özelliğine veya belli özellikler topluluğuna dikkat çekiyor. Öyle ya da böyle, ayrıntı düzeyinde hiçbir zaman anlaşma sağlanamasa da, politikanın en geçerli tanımı: "iktidarı, hükümeti veya devleti ele geçirme ya da elde tutma sanatı veya bilimi" şeklindedir. Bu tanımlamalarıyla, politikanın "egemen biçiminin", liberterler açısından reddedilesi birşey olduğunu peşinen belirtelim.

Tasviri ve tanımsal düzeyde şimdiye dek yüzeysel biçimde söylediklerimiz bir-iki soru karşısında yeni bir anlam kazanıyor. Bunları kendimize soralım: madem ki liberterler egemen politika kavramına, lanet okurcasına, -en azından söylem itibariyle- negatif bir anlam veriyorlar, o halde neden Efendisiz logosunun altına "aylık politik dergi" ibaresini koyuyoruz? Toplumsal bir güç olma, hareket et-

me yeteneği kazanma ve başkalarını etkileme isteği; bütün bunları sağlamanın biricik yolu "ötekiler" gibi politik davranmaktan geçmiyor mu?

Birinci soruya vereceğim cevap şu: Her düşünce ya da inanç sisteminin dile getirdiği kilit sözcükler yalnızca o sistem içinde anlam kazanırlar. İdeolojiler-arası literatür alışverişi olabilir, ama anlam ve değer alışverişi asla. Bir kuramsal çerçeve içindeki bir terim, bir başka kuramsal çerçeve içindeki bir terimle kıyaslanamaz, anlaşılamaz ve bu iki terim birbirine indirgenemez. Bu nedenle politika kavramının çift değerli kullanımına dikkat çekmek isterim. Efendisiz'in baştan beri kullandığı literatür içinde politika kavramının özel bir yeri vardı. "Niçin Efendisiz?" yazısında, "Toplumsal Örgütlenme Sorunu"nda, politika kavramı yeni bir içerikle kullanılıyordu. Kısaca özetlersek politika, (Bakunin'in ifade tarzıyla) düşüncelerimize anlatım vermek ve başkalarını etkileme insiyatifinden vazgeçmemekti. Ama bu kadar da değil. Türkiye'deki politik süreç ve durumların çözümlemesini yapmak (ki bunu yerine getirdiğimiz söylenemez) ve her şeyden önce toplumsal alternatifler sunmak ve bunu tartışmaktı. Kısası, Efendisiz için politika, dışsal bir güdüm değil, somut öneri, tavır ve açık uçlu çerçeveler oluşturmak, bunu dile getirmek ve hayata geçirmenin yollarını bulmaktan ibaretti. Bütün bu istekler yaşama karşı özgül bir tavır alışın anlatımıdır ve politik erk (politik iktidar) istemiyle uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. (Yukarıdaki ikinci sorunun cevabını tüm yazı boyunca vermeye çalışacağız.)

Ama bu durumda yine politika sorununun kesin bir çözümüne ulaşmış olmuyoruz. Çünkü hâlâ çok boyutlu ve karmaşık bir sorun olma niteliğini devam ettiriyor. İtalyan liberter Nico Berti'nin, liberter hareket için, "toplumsal gövde içinde politik olarak hareket eden ahlaki özne" şeklindeki tanımı yeni bir güçlüğü daha ortaya çıkarıyor. Bu da, "toplumsal" kavramının aşina olduğumuz anlamından öte yeniden tanımlanmasıdır. Sosyalojist bakış açısından, -ola ki toplum içinde bir olgu olarak yer almasın- toplumsal olmayan hiçbir şey yoktur: her türlü erk ilişkisi, politik, dinsel, kişisel, cinsel vs. rol ve ilişkiler son tahlilde hep toplumsal sıfatıyla anılır. Oysa Berti'nin "toplumsal gövde" diye ifade ettiği şey ile sosyolojist anlamdaki "toplumsal", özdeş içeriklere sahip değildir. İlkinde (Berti'de) toplumsal, bütüncü, organik ve erk açısından eşit ilişki biçimlerini anlatır; verili olan "toplumsal" değil, bilinçli, iradeli, özgürlükçü bir çabayla yaratılmış olan toplumsaldır. İkincisinde ise toplumsal, hakim olan ilişki biçimlerini yansıtır; bütüncül değil, parçasal karakterdedir. Tıpkı sosyologun zihninde tasnif edilmiş kategoriler gibi, toplumdaki temel ilişki tarzları da birbirlerinden ayrıklaşarak bir tür "işlev" ve özerklik kazanmışlardır. Verili tahakkümcü toplumun yapısında hep bir takım düzeyler ayırt etmek gerekir: ekonomik düzey, politik düzey, toplumsal düzey gibi. Bu üç temel düzeyin ayrışması fonksiyonel, zorunlu işbölümcü, tahakkümcü toplumun özelliğini yansıtır. En büyük sömürü bu düzeylerin ayrışmasından doğar. Politik sömürü, tek tek kişisel erklerin ve kollektif erkin politik tekelde toplanmasıyla; ekonomik sömürü, üretim erkinin kapitalistin (veya hiç fark etmez, sosyalist bir devletin) ekonomik tekelinde toplanmasıyla ortaya çıkar. Toplumsal sömürü ise bir ilk neden değil, politik ve ekonomik düzeylerdeki sömürünün bir sonucu olarak belirir. Tahakküm toplumu, herkesin **herkes tarafından** sömürüldüğü, özgürleşme erkinin çalındığı, asimetrik bir ilişki düzenini andırır. Liberter hareket, varolan toplumu ve yaşanan tarihi ilişki tarzlarıyla beraber dönüştürmek zorunda olan, devrimci potansiyellere sahip tek toplumsal harekettir; verili toplumsal'a karşı kendi toplumsal gövdesini geliştiren, ekonomik ve politik düzeylerin ayrıksı ve özerk yapılarını kırmaya ve kendi toplumsal gövdesi içinde eritmeye aday biricik harekettir. Yalnızca bir varsayımdan yola çıkmıyoruz, liberter hareketin mizacında olan olmazsa-olmaz koşulu, yani özgürlüğün bütünsel ilkesini dile getiriyoruz. Mitoslarla, ütopyalarla işimiz yok. Ne üretim mitosuyla, bolluk toplumu imgesiyle, ne politik-ideolojik aygıt ve kurumlarla, ne de kapalı adacıklarla ilgilenmiyoruz. Kısmi ve geçici hedefliliklerle, mevzi savaşlarıyla, demokratik kazanımlarla, sınıfsal, dinsel, cinsel hak ve taleplerle ilgilenmeyi politik devrimcilere bırakıyoruz. Belki ellerindeki elma şekerinin çekimine kapılanlar olur.

Gerek düşünce alanında, gerekse pratik alanda liberterler, politik aktivitenin her türlü özerk ve kurumsallaşmış biçimlerine karşı çıkmışlardır. Ama bu, liberter düşünceyi "apolitik" bir düşünce olarak değerlendirme girişimlerini haklı çıkarmaz. Doğrusu liberter düşüncenin politik bir ideoloji olduğu da iddia edilemez. Politize-depolitize ayrımları üzerine kurulan suni bir dikotomi, liberter düşünceyi anlamada son derece elverişsizdir. Çünkü liberter düşünce, "zoon politikon" imgesine karşı çıkarken; öte yandan politikanın imtiyaz kazanmış, asimetrik ve özelleşmiş yapısını, bütüncü toplumsal aktivite içinde eritmeyi amaçlamaktadır. Egemen siyaset sosyolojisinin bir konusu olarak erk ilişkileri, liberter kavramsal çerçeve içinde yeniden tanımlanmak zorundadır. Bu girişim bizi teknik bir kavrama götürüyor: "toplumsal erk". Bu kavram, otonomi kazanmış her tür politik erk olgusuyla gerçek bir karşıtlığı ifade eder. Toplumsal erk, liberter düşüncenin pozitif olduğu denli yıkıcı özelliğine de tekabül etmektedir. Böylece politika teorisyenlerince bugüne dek "hükmetme sanatı" ya da "iktidar bilimi" olarak tanımlanan politika, liberter fiilde toplumsal'a içkin ve toplumsal'ca "törpülenmiş" bir unsurdur. Başka bir deyişle saf politika erki sönmüş, yalnızca toplumsal bir düzenleyici işlev haline dönüşmüştür. **Toplumsal denetleme** yerini **toplumsal düzenlemeye** bırakmıştır. Anarşi, politika-ötesi bir topluma işaret eder ve orada irili ufaklı her türden politik organizasyona yer yoktur.

Özgül bir alan olarak politikanın ahlak içinde, toplumsal gövde içinde emilip eritilmesi çabası liberter hareketin tarihsel trajedisini oluşturur. Oysa liberterler hiçbir zaman mutlak biçimde erksizlik istemiyle yola çıkmadılar. Sürekli olarak saldırılan şey, erkin politik biçimleriydi. Diğer yandan, sonsuz bir toplumsal adalet ve düzen duygusuyla hareket eden liberter kuramcıların çoğu, politik erkin karşısına toplumsal erki, tekelci erkin karşısına eşit erki koyuyorlardı.

Böylece sorun biraz olsun aydınlanmış oluyor. Şimdi, kullandığımız kavramların tanım ve özelliklerini belirginleştirmek gerekiyor.

ERK'İN TANIMLANMASI:

Efendisiz'in 1. sayısındaki A. Bertolo'nun çeviri yazısında erk, nötral bir terim olarak, "normların ve müeyyidelerin üretilmesi ve uygulanması" şeklinde tanımlanıyor ve toplumsal düzenleme işlevini ifade ediyordu. Bu tanıma sadık kalarak bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Birincisi erk, evrensel bir insan fiilini ortaya koyuyor; özsel olarak negatif ve pozitif içeriklere sahip değil. İkincisi, topluma ilişkin kararların oluşum ve uygulanma süreci kastediliyor. Bu anlamda erk, liberterlerin açık bir olumsuzlukla vurguladıkları tahakküm kavramından farklılaşır. Tahakküm erkin politik biçimidir. Bu arada, İngilizce'de karşılığı "power" olan erkin diğer yan kullanımlarının **iktidar ve güç** olduğunu belirtelim. Bu durumda iktidarın (erkin, gücün) hangi biçimine reddiyede bulunduğumuz belirlensin. Politik erk, yani politik iktidar olumsuzlama niteliğindeyken, toplumsal erk, yani toplumsal iktidar liberter düşüncede gerçek bir önem kazanır. Toplumsal iktidarın "oluşturulması", liberter "federasyon" ilkesinin hayata geçirilmesidir.

Yalın haliyle erk, bir işin yapılabilmesini ifade eder. Hiçbir şey yapmama isteğiyle, erksizlik istemi bir ve aynı şeydir. Toplumu dö-

nüştürme, özgürlük ve eşitliği gerçek kılma, ancak erk arzusuyla mümkün olabilir. Fakat biz diyoruz ki, özgürlüğün gelişmesi sadece liberter toplumsal erk ile olanaklıdır, yoksa sıradan bir erkle değil.. Özgürlüğü ancak özgürlük yaratabilir!...

POLİTİK ERK:

Politik erk, düzenleme işlevinin ayrıcalıklı **yetkiye** ve **denetleme** işlevine dönüşmesidir. Başka bir anlatımla, erkin imtiyaz kazanmış, nötrlüğünü yitirmiş biçimidir. Politik erkin özellikleri:

1. Sistematik bir **güdüm** olarak dışsal bir etkiye sahiptir.
2. Emir-kumanda ilişkilerini düzenler,
3. Moral değerlere uzaktır; bu yüzden amaç için her tür aracı kullanmak mübah sayılır.
4. Tüzel ve kişilik-dışı bir karaktere sahiptir,
5. Özgül bir iç dinamiğe sahip olduğundan işleyişi az veya çok özerktir.
6. Toplumsal erkin en güçlü düşmanı ve sömürücüsüdür.

Politik erk hiyerarşik bir sıradüzeni içinde çeşitli düzey ve biçimlerde ortaya çıkar. Tahakküm toplumunda politik amaçlı dernekler, partiler, sendikalar, odalar vb. politik erkin hayat alanlarıdır. En karmaşık biçiminde politik erk, hükümet organlarında vücut bulur. Kendisini "muhaliflikle" tanımlayıp merkezi hükümet erkine karşı onun araçlarıyla mücadeleyi öne çıkaran bir hareket daha baştan devletçi düşünceyle bir ahbaplık kuruyor demektir. Bu, en az doğa yasaları kadar gerçektir.

TOPLUMSAL ERK:

İçinde özerk politika ve ekonomi erkinin bulunmadığı, diğer bütün erk biçimlerinin az-çok eşit bir etkiye sahip olduğu ve eşit olarak paylaşılan bütünsel bir düzenleme gücüdür. Toplumsal erk kapsayıcıdır, özgürleştiricidir, bağımsızlık kazanmış düzeyleri yoktur; hayatın organik organizasyonudur. Bir soyutlama olgusu olmaktan çok, toplumsal erk; somut, canlı ilişkilerin sonsuz çeşitlilik ve zenginlik içinde olabilirliğidir. Toplumsal erkin sonul bir çerçevesi çizilemez.

Politika, toplumsal gücün çok sayıda içkin unsurlarından yalnızca biridir. Liberter toplumsal güç içinde üretim, kullanım, dolaşım, bilgi aktarımı vs. süreçleri gibi, politik davranma süreci de ahlaki özneler (kollektif irade) tarafından tayin edilir. Toplumsal'ın içinde bilgi/üretim/kullanma vs. tekelinden sözedilemeyeceği gibi, katıksız bir politikadan da sözedilemez. Yani toplumsal içinde politika asli bir öğe değildir. Fakat önemsiz, ihmal edilebilir bir özellik de değildir; toplumsal ahlak, politik sürece biçim veren bir dengeleme ve tamamlama müdahalesi olarak, "uyarıcı" bir dolayım şeklinde belirir. Böylece politika "toplumsal" bir anlam kazanmaktadır. Amaç-araç çelişkisi ve bunun doğurduğu ikircikli̇k, kavga araçlarının tespitinde zorunlu olarak bir ayıklamacılığa götürür. Toplumsal-politika'da "amaç için her şey mübahtır" ilkesi geçersizleşir. Liberter hareketin bütün tarihi, -stratejilerin, aktüel karar ve tavırların belirlenmesi anlamında- politik seçeneklerin moral değer yargılarıyla bütünleştiği eylem tarzlarını sergiler. Ancak liberter hareketlerin bugüne dek kaçınılmaz yenilgisini açıklamak bakımından bir eksikliği görmek zorundayız. Bu da, politik taktiklerin, liberter ahlaki öznelerce kimi zaman gözardı edilmesi, bir küçümseme konusu olması; bunun karşılığında ahlak boyutunun ağırlık kazanmasıdır. Kimi zaman da politika boyutunun vazgeçilmez liberter ilkeleri gölgelediği örnekleri görebiliyoruz. Örneğin, İspanya İç Savaşında dört liberter milletvekilinin politik iktidarı paylaşması olayında görüldüğü gibi.

Efendisiz'in çeşitli sayılarında değindiğimiz politika ile ahlak arasındaki dinamik ilişki, ancak liberter bir bağlam üzerine oturunca özel bir anlam kazanabilir. Çünkü burada politikanın tarzını tayin eden ahlak, sıradan ve buyurgan bir ahlak değildir. Onu diğer ahlak türlerinden ayırt eden şey, her koşulda "bugün ve şimdi"yi vurgulayan, gerekçe kabul etmez, ileriye ertelenemez özgürlükçü ilkelerdir. Diyebiliriz ki, liberter duyguya sahip olmanın asli anlamı, bu ilkeli **özgürlük ahlakı**'dır. Özgürlük ahlakının diğer ahlak türleriyle (Kantçı ödev ahlakı, sorumluluk/duygu/sevgi ahlakları, dinsel öğretilerdeki uhrevi ahlak, bilim ahlakı, meslek ahlakı vb.) doğrudan bir ilgisi yoktur. Sınıfsız, sömürüsüz ve hiyerarşisiz bir toplum idealini daima koruyarak, "şimdiki" davranışlarını bu ölçülere göre düzenleyen tavizsiz biricik ahlaktır, özgürlük ahlakı.

Söylemek bile gereksiz, özgürlük ahlakının bir uyarıcı dolayım olarak liberter politikaya müdahale etmesi "tavizkarlık" diye yorumlanamaz. "Ahlaklı bir politika mümkün mü?" sorusuna en doyurucu karşılık, tarihe savaş açan liberterlerin **toplumsal-devrimci** arayış ve deneyimlerinden çıkarılabilir. Yoksa **politik-devrimci** mücadele tarzının örnekleri böyle bir sorunun dile gelmesini bile olanaksız kılar.

Somut bir karşılaştırma olanağı vermesi açısından, 1. Enternasyonal'de Bakunin ve Marx'ın şahsiyetlerinde beliren iki ayrı eğilimin çarpışmasından sözedeceğim. Bakunin, Enternasyonal genel konseyinin yetkilerinin daraltılmasını ve yalnızca mektuplaşma, danışma türünden bir iletişim işlevini yerine getiren büroya dönüştürülmesini savunurken, Marx tam aksini istiyordu ve üstelik, adeta bilimsel yol gösterici olarak kendi otoritesini öğütleyen bir kibir havası içinde Enternasyonal tüzüğüne -daha üzerinde oybirliği sağlanamamış olan- "siyasal eylem" maddesini iliştirmişti. Enternasyonal'e hükmetme isteği, Marx'ın politik ve kişisel isteklerine uygun düşüyordu. Böylece, hem giderek etkinlik ve nüfuzları artan liberterlerin Enternasyonal'i ele geçirmesini önleyebilecek, hem de işçi birliğinin dayanışmasını kumanda aygıtının güçlendirilmesi yoluyla denetleyebilecekti. İlginç bir şey oldu. Fransızca'ya çevrilme işlemleri sırasında, tüzüğün siyasal eylem maddesini içeren bölümü, bilinmeyen "odaklar" tarafından birazcık "tahrif edildi." Aslında bütün olup biten küçük bir çeviri hatasından ibaretti! (Bu olay Marx ve şurekası tarafından gereksiz yere abartılmıştı oysa) Çeviri hatasının Bakunin'den kaynakladığı söylenir ya, neyse konumuz bu değil. Asıl ilginç olan, anlı şanlı Fransız proletaryasının bu kötü çeviriyi hiç de yadırgamamış olması. Herhalde, tüzükte siyasal eylem maddesinin yerine, onun tam karşıtı sayılabilecek bir maddeyi görmeleri, (olumsuz-eleştirel bir tavır almamalarını da düşünürsek) onların devrimciliklerinden çok şey yitirdikleri anlamına gelmiyordu.

Şunu da belirtelim ki, o dönemde siyasal eylem karşıtlığı, ilkesel olarak siyasal iktidar mücadelesi yapmamak anlamında kullanılıyordu. Bu konuda Enternasyonal içinde iki kesimin arasında çok şiddetli diyaloglar cereyan ettiği biliniyor. Enternasyonal'de en ciddi, en can alıcı tartışmalar bu konu üzerinde yürütüldü.

Erk ilişkilerini izlemek açısından, Enternasyonal'in son döneminin olayları da önemlidir. Hiçbir aslı astarı olmayan ajanlık, bölücülük söylentileri, Enternasyonal'in parasını çaldığı iddiası ile Bakunin'in (birkaç arkadaşıyla birlikte) ihracı ve onu izleyen dönemde Enternasyonal'e kilit vurma düşünceleri. Bütün bu olaylar kirli politik amaçlı entrikalardan başkaca bir şey değil ve entrikaların çıbanbaşı Marx'ın kişisel ihtiras ve kininin basit artık-ürünleri.

Bakunin'in "Marks'a Karşı Elyazmaları"nda, Marks'ın Enternasyonal Genel Konseyine empoze etmeye çalıştığı politik yöntemini "devlet politikası" ithamıyla ifade etmesi son derece anlamlıdır. Bakunin'e, Enternasyonalizm ve doğrudan demokrasi ilkesinin zarar göreceği kaygısını uyandıran ve Marks hakkında hep tereddütle düşünmesini sağlayan şey neydi? Bunu Marks'ın kişisel özellikleri (sadece Enternasyonal içindeki değil, daha geniş çapta sorun ve olay-

ları denetleme, güdümleme isteği, kibirli karekteri vb.) ve politik programının geleceğe dönük hedefleri (ki bu hedeflerin içinde Enternasyonal örgütün ulusal çapta Sosyal Demokrat partilerle yer değiştirmesi de vardır) yeterince açıklar. Hatta Bakunin'in sözleriyle: "hükümetleri o kadar çok istiyor ki, Enternasyonal İşçi Birliği'nde bile hükümet kurmaya kalkıştı ve iktidara o kadar tapıyor ki, bizi, onun diktatörlüğünü kabul etmeye zorladı ve hâlâ zorluyor. Bence bu kişisel tutumunu göstermek için yeterlidir. Fakat aynı zamanda sosyalist ve politik programı da bu tutumun sadık bir ifadesidir. Tüm çabalarının en yüksek ideali, partisinin kuruluş programında beyan ettiği gibi, büyük bir Halk Devleti'nin kurulmasıdır." (Bakunin, Marksizm, Özgürlük ve Devlet).

Bakunin hiçbir kaygısında haksız çıkmadı. "Dışardaki" egemenlerin "sosyalistler" karşısındaki tahammülsüzlükleri, Enternasyonal egemenlerinin liberterler üzerindeki tahammülsüzlükleriyle birleşti ve artık hiçbir "hoşgörülü" gücün bile engelleyemeyeceği beklenen sonuç gerçekleşti. İnsan, 1872 Lahey Kongresi tutanaklarından yapılan alıntıların gösterdiği üzere, -kongre öncesi ve sonrası olayların arka planı da gözönüne alındığında,- özelde Marks ve Engels'in, genelde Marksistlerin "politik rakiplerin" sindirilmesini ne büyük bir kararlılıkla onayladıklarını anlayınca artık iflah olmaz bir biçimde, -bırakın özgürlük ahlakınıhiçbir ahlak değeriyle bile Marksizmin bir ilgisi bulunmadığını görebiliyor.

Enternasyonal içinde Marksizmin önde gelen sözcülerinin bizzat ideolojik rakiplerine karşı kullandığı taktik ve yöntemlerin, devlet sosyalizminin muzaffer olduğu ülkelerde hüküm süren yöntemlerden uzak olduğu da kuşku götürür. Marcus Graham'ın ifadesiyle "insan, Bakunin'in, James Guillaume'un, W. West'in ve Victoria Woodhull'un Marksist ölüm mangalarına hedef olmamalarının, yalnızca -tek bir nedenden dolayı- Marks'ın başkanlığındaki genel konseyin emrinde hiçbir hükümet mekanizması bulunmamasından dolayı olduğunu tahmin edebilir."

O halde, geçici sıfatıyla da olsa bir hükümetin, eskisinden milyon kez daha (!) demokrat olsa da sosyalist bir **hükümetin** bir insanlık idealine yönelebileceğine hangi budala inanabilir? Politik erkle güdümlenen bir halkın eşitlik ve özgürlük duyguları ne kadar zaman diri tutulabilir ve korunabilir?

Dünün politik devrimcilerinin, ihtilal patlak verdiğinde sözde "yeni toplumun" önemli kademelerinde yer alma hevesleri hiç de şaşırtıcı olmamalıdır. Tabii bu marazi tutku, devrimci tipinin savaş yöntemleriyle, devrimi algılayış biçimiyle, politik ilkelere bağlılık derecesi ve disiplin duygusuyla yakından bağlantılıdır. Yetkililer ve itaat edenler, yönetenler ve yönetilenler ilişkisi sürdürüldüğü sürece, erkin eşit paylaşımı bir karabasan olduğu sürece, sosyalist için tarih bir tekerrürden ibaret olacaktır. Tarihe bu denli yapışmanın, eşitlik ve özgürlük idealini bir adım bile ileri götürmeyeceği artık görülmelidir. Modern sosyalizmin orijinal kaynaklarının ve üstadlarının pratik "değerleri"yle bir hesaplaşmaya girişmek artık bir zorunluluktur.

Genel konsey yetkileri ve yetkilileri bu denli abartılmış olmasaydı, olaylar bu boyutlara varmazdı, diyor ve konuyu Bakunin'den yaptığımız bir alıntıyla sonluyoruz: "... devletçi sosyalistlikten esinlenip kaderini -geçici sıfatıyla da olsa- bu yola bağlayan bir devrim "kaybolmuş" demektir: yanlış bir yola, gittikçe dikleşen bir yokuşa sapmıştır çünkü. Her siyasi iktidar sahiplerine ayrıcalıklı bir durum sağlar. Devrime sahip çıkıp onun dizginlerini eline alınca, iktidarın ayakta durabilmek, hükmedebilmek, hükümet edebilmek için, her otorite gibi bürokrat bir örgüt yaratması zorunludur. Böylelikle yöneticiler, memurlar, asker ve polisler ve iktidardaki parti üyelerinden meydana gelmiş yeni türden bir aristokrasi yaratmış olur. Her iktidar sosyal faaliyetin dizginlerini az çok elinde tutmak ister, her iktidarın varlığı halk yığınlarını uyuşukluğa, hareket yeteneğini kaybetmeye iter. Ama komünist bir iktidardan öldürücüsü yoktur, bağımsız her hareket onu ürkütür, dümeni elinde tutmak, üstelik tek başına elinde tutmak istediği için, kuşkuyla karşılar başka hareketleri, tehdit sayar." (Bakunin'den akt. Atila İlhan, Hangi Sol? s. 59)

Bu sözleriyle Bakunin, yarım yüzyıl sonra, kendi ülkesinde devletçi bir sosyalizmin toplumsal pratiğinin ana karakterlerini (bürokratizm, parti diktatoryası, siyasal ve ideolojik sindirme, teoride elitizm vb.) önceden görür gibidir. Yaşanan tarih onu haklı çıkarmıştır.

ilgilisine not: altıncı sayı ekim ayında çıkacak. Ancak çarşamba ve cumartesi günleri sohbet için büromuz açıktır.

Özerk Yayıncılık adına sahibi ve yazı işleri müdürü: Ufuk Özcan
Yönetim Yeri: Piyerloti Cad. Silahtar Mektebi Sok. Ahmet Bostancı Han
No: 11/7 Çemberlitaş/İSTANBUL
Yazışma Adresi: Ufuk Özcan P.K. 953 34437 Sirkeci/İSTANBUL
Dizgi:Gözlem Matbaacılık
Basım:Gülen Ofset
Dağıtım: Ner Dağıtım 521 21 47
Çaylar: İsmail